صدرالدین محمد الشیرازی
ملاصدرا
(۱۰۵۰-۹۷۹ هـ ق)

شرح و تعلیقهٔ صدر المتألهین

بر

الهیات شفا

شیخ الرئیس ابوعلی حسین ابن سینا

(جلد دوم)

تصحیح، تحقیق و مقدمه
دکتر نجفقلی حبیبی

باشراف
استاد سید محمد خامنه‌ای

بسم الله الرحمن الرحيم

صدرالدین محمد الشیرازی
ملاصدرا

(۹۷۹-۱۰۵۰ هـ.ق)

شرح و تعلیقهٔ صدرالمتألهین

بر

الهیات شفا

شیخ الرئیس ابوعلی حسین ابن سینا

(جلد دوم)

باشراف
استاد سید محمد خامنه‌ای

تصحیح، تحقیق و مقدمه
دکتر نجفقلی حبیبی

صدرالدین‌شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ق.
[التعلیقات علی الالهیات من الشفاء]
الهیات شفا شیخ الرئیس ابوعلی سینا/ شرح و تعلیقات صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا)؛ باشراف محمد خامنه‌ای؛ تصحیح ، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی. ویراستار مقصود محمدی . تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۲ ج.

ISBN 964 - 7472 -28 - 5 (ج.۱).
ISBN 964 - 7472 - 29 - 3 (ج.۲).
ISBN 964 - 7472 - 30 - 7(دوره)

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عربی.
کتاب حاضر شرحی بر «شفاء» بخش «الهیات» اثر ابن‌سینا می‌باشد.
کتابنامه: به صورت زیرنویس.
۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ ق. شفا. الهیات -- نقد و تفسیر. ۲. فلسفه اسلامی. ۳. مابعدالطبیعه.
الف. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ ق. شفا. الهیات. شرح. ب. خامنه‌ای، محمد، ۱۳۱۴ - ج. حبیبی، نجفقلی، ۱۳۲۰ - مصحح. د. عنوان. هـ. عنوان: شفا. الهیات. شرح.
BBR ۱۰۷۱ ۱۸۹/۱
۱۳۸۲
کتابخانه ملی ایران ۸۲ - ۹۴۸۳م

شرح و تعلیقهٔ صدرالمتألهین بر الهیات شفا (جلد دوم)

تألیف: صدرالدّین محمّد شیرازی (ملاصدرا)

تصحیح، تحقیق و مقدمه: دکتر نجفقلی حبیبی، باشراف: استاد سیّد محمد خامنه‌ای

ویراستار: دکتر مقصود محمدی

چاپ اول، تابستان ۱۳۸۲، ۲۰۰۰ نسخه

نشانی: تهران، بزرگراه رسالت، روبروی ضلع شمالی مصلای بزرگ تهران،
مجتمع امام خمینی(ره)، بنیاد حکمت اسلامی صدرا
صندوق پستی: ۱۵۸۷۵/۶۹۱۹ ،تلفن: ۸۱۵۳۵۹۴ و ۸۱۵۳۲۱۰، دورنگار: ۸۸۳۱۸۱۷

ISBN:964-7472-29-3 (Vol.2) شابک: ۹۶۴-۷۴۷۲-۲۹-۳ (جلد ۲)
ISBN: 964-7472-30-7 (SET) شابک: ۹۶۴-۷۴۷۲-۳۰-۷ (دوره)

بسم‌الله الحکیم العلیم

الحمدللّه الذي خلق الخلق بقدرته الفائقة، و دبّر الأُمر بحكمته المتعالية، و أنار العقول بشواهده الربوبيّة، و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلاّ هو. و خير الصلاة و السلام و أفضل التحيّات على سيّد الأُنبياء و معلّم الحكماء محمّد المصطفى ﷺ و على أهل بيته المعصومين و صحبه الصالحين وارثي الحكمة العرشية و مَشاهد المظاهر الإلهية.

از دیرباز، سرزمین ایران گاهوارهٔ تمدن و قلمرو علم و حکمت بود که ظهور و طلوع آیین مقدس اسلام و تعالیم آزادیبخش و آزاده پرور آن، به این تمدن بالندهٔ بشری چهرهٔ بهتر و جمال بیشتر بخشید و در فروغ آن، درخت کهنسال حکمت و دانش برگ و بار تازه یافت و میوهٔ حیاتبخش و سعادتساز خود را به همهٔ جهانیان ارزانی داشت.

تاریخ تمدن بشری گواهی می‌دهد که همواره رشد و توسعهٔ علمی و فرهنگی و پویایی و شکوفایی فلسفه و علم و هنر و درخشش استعدادها همراه و در سایهٔ آزادی و از برکات استقلال بوده است؛ از اینرو پدیدهٔ بینظیر تاریخ معاصر، یعنی انقلاب پُرشکوه و کبیر اسلامی ایران، که آزادی و آزادگی را به این ملّت باز گردانید و افتخار استقلال و سرافرازی را نصیب این ملّت کرد، همزمان، به رشد و حرکت علمی و توسعهٔ فرهنگی نیز یاری بسیار نمود. بدین لحاظ است که همایشهای پژوهشی فراوانی در این مدت برپا گردید و زمینه‌های مساعدی برای تحقیقات علمی و فلسفی و تصحیح و تهذیب و معرفی میراثهای کهن فرهنگی و تألیف کتب و ارائهٔ مقالات تحقیقی

فراهم آمد.

یکی دیگر از عوامل مؤثر این شکوفایی و حرکت پرشتاب فلسفه و علم در ایران، شخصیت بیمثال بنیانگذار فقید جمهوری اسلامی ایران، حضرت آیت‌الله العظمیٰ امام خمینی(ره) بود که حاکمی حکیم و رهبری عارف و فرزانه، و فقیه و حقوقدانی برجسته بشمار می‌رفت؛ و این پدیده، یکبار دیگر اهمیت نقش حکمت و دانش رهبران را در حُسن اداره جامعه به اثبات رساند.

در کنار تحولات اجتماعی گستردهٔ دو دهه گذشتهٔ ایران ـ که سبب فراهم آمدن زمینهٔ تحقیق و نشر دانش و بویژه علوم انسانی شد ـ کوشش به عمل آمد تا غبار فراموشی از چهرهٔ بسیاری از بزرگان حکمت و دانش زدوده شود و علما و حکما و عرفا و شعرای بزرگ اسلامی و ایرانی در سایهٔ همایشهایی کوچک یا بزرگ به جامعهٔ ملی و بشری معرفی گردند.

در این میان ضرورت اقتضا داشت که شخصیت بزرگ و بیهمتایی همچون حکیم صدرالدّین محمّد شیرازی ملقب به «صدرالمتألهین» و مشهور به «ملاصدرا» نیز ـ که فیلسوف، قرآن شناس، مفسر، علامهٔ حدیث‌شناس و محدّث بزرگ اسلامی در قرن دهم و یازدهم هجری است ـ به جهانیان شناسانده شود و آثار بیمانند او با کاملترین و بهترین صورت تصحیح و مقدمه‌نگاری و پاورقی نویسی و ویرایش گردد و با چاپی شایسته در دسترس مشتاقان حکمت و تفسیر و حدیث و معارف اسلامی و بشری قرار گیرد.

* * *

اهداف عالیهٔ فرهنگی و علمی و فرمان مقام معظم رهبری جمهوری اسلامی ایران، حضرت آیت‌الله سیّد علی خامنه‌ای - دام ظله - بدین ضرورت جامهٔ عمل پوشانید و ستادی برای برگزاری همایش جهانی بزرگداشت حکیم نامور، ملاصدرا برپا گردید و گروههای بسیاری با شرکت اساتید حوزه و دانشگاه در رشته‌های فلسفه و منطق و حدیث و تفسیر گرد هم آمدند و در کنار دهها فعالیت سازنده، مانند نشر مجلهٔ فلسفی، ارتباط با محافل علمی جهان از راه شبکه‌های رایانه‌ای، انجام امور هنری، فراخوان مقالات در سطح جهان و چاپ و نشر آنها، ترجمه و معرفی کتب آن حکیم به زبانهای مشهور بیگانه و ترجمهٔ آن به زبان فارسی، و بسیاری کارهای ضروری دیگر برای برگزاری باشکوه و اثربخش این همایش، به کار تصحیح انتقادی کتب و رسائل صدرالمتألهین نیز اهتمام شد.

امتیازهای تصحیح انتقادی این ستاد در چند عنوان خلاصه می‌شود:

۱ . این کار با رعایت اصول تصحیح انتقادی و سازواره‌ای دقیق انجام گردیده است؛ اصولی که آیین نامه آن در همایشی کوچک به وسیلهٔ همین ستاد و با شرکت متخصصان و استادان تهیه شد، و می‌توان آن را معیار (استاندارد) تصحیح در کشور شمرد که با وجود کارایی لازم از شیوه‌های غربی نیز پیروی نکرده است.

۲ . مایهٔ تصحیح متون در میان صدها جلد نسخهٔ خطی از بهترین و معتبرترین نسخ خطی فراهم گردیده است که برخی بخط خود مؤلف یا بازماندگان او یا با تصحیح و مقابلهٔ آنها بوده، و برخی از این نسخ حتی در فهرستهای چاپ شدهٔ کتابخانه‌های عمومی هم دیده نشده و از طریق کتابخانه‌های شخصی بدست آمده است. در مرحلهٔ بعد، کار نسخه شناسی و درجه بندی و ارزیابی این نسخ در جلساتی بتوسط کارشناسان فنّ به انجام رسید.

۳ . کوشش شده است روش تصحیح، علامتگذاری، نوع و قلم حروف، کاغذ و قطع و جلد و صحافی تمام کتب و آثار این حکیم هماهنگ و به یک شکل باشد.

به این مرحله بیش از حدّ معمول تکیه شده است؛ و راجع به خصوصیات ظاهری کتب، مانند قطع و صفحه‌بندی و آرایش و جلد، و بویژه دربارهٔ گزینش حروف دقت بسیار گردیده، و با نظر کارشناسان امور چاپ و نشر کتاب، مدتی نسبتاً دراز بررسی به عمل آمده تا سرانجام حروف کنونی و سایر مشخصات کتاب حاضر به تصویب و اجرا رسیده است.

٤ . ویراستاری یکی از امتیازات دوره معاصر است که این ستاد تلاش کرده است آن را بنحو شایسته‌ای سازمان دهد و با هماهنگی نزدیک با مصحّحان محترم به انجام رساند: کتب وآثار مذکور پس از انجام تصحیح بتوسط محققان و اساتید حوزه و دانشگاه از صافی دو ویراستاری گذشته است، یکی ویرایش ادبی و دیگری علمی؛ که برای هماهنگ شدن روش کار در این زمینه نیز همایشی با شرکت متخصصان تشکیل شد تا بهترین، دقیقترین و سریعترین روشها فراهم وتدوین و تصویب و عملی گردد. البته در موارد معدودی بین ویراستاران ومصحّحان محترم در گزینش صحیحترین واژه یا عبارت اختلاف نظر وجود داشته که در چنین مواردی نظر مصحّح اعمال شده است.

۵ . نکتهٔ دیگری که در تصحیح و طبع و نشر کتب علمی در ایران تازگی دارد، تکیه بر فارسی

بودنِ مقدمه و پاورقی‌هاست، که نزد تمام ملل دیگر نیز معمولاً ملاک انتخاب زبان مقدمه و پاورقیها، زبان ملّی کشور است نه زبان کتاب، هر چند نویسندهٔ کتاب آن را به غیر زبان ملّی خود نوشته باشد. و بدور از تعصبهای زبانی و ملّی، این یک روش منطقی و قابل قبول بود که در عمل مورد پذیرش قرار گرفت.

جز این نکته که شیوه همگانی ملل بوده است، در بیشتر شیوه‌های تصحیح تلاش شده است که روشهای مورد نظر ابتکاری ما تابع سنن مذهبی و ملّی باشد و از تقلید بی‌منطق دیگران پرهیز شود؛ از اینرو شیوهٔ تصحیح و درج پاورقیهای مربوط به نسخه بدلها نیز یک روش مستقل و دور از تقلید است.

٦. تعداد نسخی که پایهٔ تصحیح قرار گرفته‌اند ده نسخه از بهترین و معتبرترینها بوده و ذکر نسخ دیگر ضرورت نداشته است؛ و در صورتی که تعداد نسخ موجود کمتر از ده عدد بوده، به مقدار موجود توجه شده است.

* * *

این ستاد خوشوقت است که می‌تواند با عرضهٔ کتب فلسفی، منطقی، قرآنی و حدیث حکیم عالیقدر صدرالمتألهین شیرازی، وی را به بهترین و کاملترین صورت ممکن و بشکلی بیسابقه به اندیشمندان و محققان جهان و ایران ـ ضمن معرفی برکات اسلام و خدمات دانشمندان ایرانی به حکمت، علم و تمدن جهان ـ بشناساند و گامی هر چند کوتاه در این میدان وسیع بردارد؛ و ضمن سپاس از توفیقات ربّانی، امیدوار است که این خدمت ناچیز، مرضی خداوند متعال و مقبول حضرت صاحب الأمر (علیه‌السلام) و پسند اهل نظر باشد ـ إن شاءالله تعالی.

بنیاد حکمت اسلامی صدرا

المقالة الرابعة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقالة الرابعة

[في بعض أحوال الموجود]

هذه المقالة مشتملة على بعض أحوال الموجود بما هو موجود. وليست هي كأقسام الوجود وأنواعه من الواجب والمقولات العشر وأنواعها، ولا هي كالماهيات وأقسامها من المعاني الكلّية كالجنس والنوع والفصل والخاصة؛ بل من العوارض التي عروضها بضرب من الاعتبار، وهي كالمتقدم والمتأخر والحادث والقديم والتام والناقص وفوق التمام والمستكفي والعلّة والمعلول. لكن الشيخ أخّر مباحث العلّة والمعلول وأوردها بعد مباحث الماهية لمصلحة رآها ومناسبة راعاها؛ فإنّ العلّة المادية تناسب الجنس، والعلّة الصورية تناسب الفصل، بالقياس إلى الحد المركب منهما، والفاعل يناسب الفصل أيضاً، ولكن بالقياس إلى حصة الجنس في النوع، والغاية تناسب طبيعة النوع بالقياس إلى طبيعة الجنس سيما في المركبات الخارجية. قال:

فصل [الفصل الأول]

[في المتقدم والمتأخر وفي[1] الحدوث]

◆ [ص ١٦٣، س ٤] قال: «لمّا تكلّمنا على الأمور التي يقع من الوجود والوحدة موقع الأنواع، فبالحَريّ أن نتكلّم في الأشياء التي يقع منهما موقع الخواص ...»:

إنّ الأشياء المبحوث عنها في هذا العلم الباحث عن أحوال الموجود:

بعضها أمور يقع من الوجود موقع الأنواع له وإن لم يكن أنواعاً له بالحقيقة، لما قد نبّهناك عليه سابقاً من أنّ الوجود ليس بجنس لما تحته من الحقائق؛ ولكن ليس بخارج عنها أيضاً، وهي كالمقولات وأنواعها.

ومنها أمور يجري مجرى الأنواع للوحدة وإن لم يكن أنواعاً لها ـ كما عرفت ـ، كأقسام الوحدة من الشخصية والنوعية والجنسية وغيرها.

---

١) ط: ـ في.

و منها أمور هي كالعوارض والخواص للوجود.

و منها أمور هي كالخواص والعوارض للوحدة.

ولا شك[1] أنّ البحث عمّا هو كالأنواع أحق بالتقديم على البحث عمّا هو كالعوارض، وكذا البحث عن أحوال الوجود أحق بالتقديم من البحث عن أحوال الوحدة؛ ولذلك بدأ الشيخ بذكر عوارض الوجود قبل ذكر آخر عوارض الوحدة، كما بدأ بالتي هي كالأنواع سابقاً على التي هي كالعوارض، وبما هو من أقسام الوجود قبل ما هو من أقسام الوحدة، رعاية لحسن الترتيب وجودة النظام.

وقد بيّنا لك أيضاً كيفية كون هذه الأمور من عوارض الوجود لا من أقسامها، مع أنّها من جملة الموجودات بوجه دقيق؛ فتذكّره!

◆ [ص ١٦٣، س ٧] قال: «إنّ التقدم والتأخر وإن كان مقولاً على وجوه كثيرة، فإنّها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء ...»:

قد وقع للناس[2] اختلاف في أنّ إطلاق التقدم على أقسامه المذكورة أيكون بمجرّد اللفظ أو بحسب المعنى، وهل بالتواطؤ أم بالتشكيك. وأكثر المتأخرين أخذوا أنّها واقعة على الكل بمعنى واحد متواط لا بالتشكيك. وذهب الشيخ[3] إلى أنّه معنى واحد واقع على أفراده بالتشكيك؛ وذلك المعنى هو أن يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء و[4] ليس للمتأخر، ويكون لا شيء للمتأخر إلّا وهو

---

١) ط: فلا شك.

٢) اين عبارت از المشارع والمطارحات سهروردی، ص ٢٠٢ برگرفته شده است با مختصر تصرفی در الفاظ.

٣) اين مطلب از سهروردی نيست.

٤) المشارع: — و (و اين درست است).

موجود للمتقدم.

وأورد عليه[١] أن هذا منقوض بـالمتقدم الذي بطل وجـوده عـند وجـود المتأخر، إذ لا شك أنّه متقدم بالزمان؛ ثمّ الذي للمتأخر بالزمان ليس مـوجوداً للمتقدم عند وجود المتأخر، ولا أيضاً كان موجوداً له، كما أنّ مـا للـمتقدّم مـن الزمان ما وجد للمتأخر أصلاً؛ بل كل جزء من أجـزاء الزمـان مـختص بـهوية لا توجد في غيره.

ويمكن الجواب بأنّ ملاك التقدم في كل قسم من الأقسام شيء من نوع ما فيه التقدم أو من جنسه؛ فملاك التقدّم في المتقدم بالزمان نفس طبيعة الزمان، ولا شك أنّ هذه الطبيعة تكون متحققة فيما هو متقدم حين ما ليست متحققة فيما هو متأخر، ولا يتحقق في المتأخر إلّا وقد تحققت في المتقدم.

وليس الغرض هاهنا تـعريف القـدر المشـترك ليلزم الدور بـإيراد لفظ التقدم والتأخر، بل التنبيه على القدر المشترك.

ثمّ إنّ قوله على الإطلاق[٢]: «ويكون لا شيء للمتأخر إلّا وقد وجد[٣] للمتقدم» ليس بسديد، فقد يوجد كثير مـن المـعاني للـمتأخر ولا يـوجد مثلها للـمتقدم، كالجوهرية والجسمية في المبدعات والكائنات المتأخر وجـودها عـن الأوّل[٤]؛ فكان ينبغي أن يقيّد ذلك بما يكون من جنس ما فـيه التـقدم، وكـأنّه المـراد وإن لم يصرّح في اللفظ.

---

١) ایراد كننده سهروردی است (همان، ص ٢٠٢).

٢) گرچه مقصود از ضمير «قوله» كلام ابن سينا است كه در الشفاء ص ١٦٢، س ٨، آمده است، با اينحال چنين بنظر مى‌رسد كه ملاصدرا اين مطلب را از سهروردى نقل كرده است. «ثم على الإطلاق قوله» (المشارع ص ٢٠٤، س ٣).

٣) الشفاء: وهو موجود.

٤) ط: + تعالى.

وقال بعض العلماء[١]: إنّ جميع أصناف التقدم اشتركت في أنّه يوجد للمتقدم الأمر الذي فيه المتقدم أولى من المتأخر.

وذكر صاحب المطارحات[٢] أنّ هذا ليس بصحيح، فإنّ المتقدم[٣] بالزمان ليس فيه من باب الزمان أمر أولى به من المتأخر. أمّا مطلق الزمان، فليس لأحدهما أولى من الآخر؛ وأمّا الزمان الخالص، فقد اختلفا فيه، وليس يوجد لكليهما حتى يقع فيه الأولوية. ولا يمكن أن يقال: هذه الأولوية بحسب التقدم، فإنّ المطلوب تحصيل معنى التقدم. ثمّ إذا فرض اثنان متقدم ومتأخر بالزمان، لم يجز أن يحكم بأن السابقية بأحدهما أولى؛ فإنّه بالنسبة إلى الثاني متقدم[٤] من جميع الوجوه، والثاني بالنسبة إليه متأخر لا غير. وليس معهما ثالث في هذا النظر حتى يقال: أحدهما أولى بالتقدم على ذلك الثالث من الثاني. وإذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس إلى ثالث، ففي ذلك نظر وإن كان أحدهما أولى بالتقدم عليه من الآخر، لكن كلاهما متقدمين، لا أنّ أحدهما متقدم والآخر متأخر[٥].

وقد ذهب بعض الناس إلى أنّ وقوعه على الأقسام بالاشتراك اللفظي[٦].

وفي هذا القول تعسف إن أريد به الاشتراك اللفظي بالقياس إلى جميع الأقسام؛ فإنّ وجود المعنى المشترك بين بعض الأقسام ممّا لا خفاء فيه،

---

١) ظاهراً مقصود امام فخر رازی است در المباحث المشرقية ج ١، ص ٥٧٦: «ثم إنّ هذه الأقسام مشتركة في أمر واحد...». با اینحال این عبارت عیناً در المشارع والمطارحات سهروردی ص ٣٠٤ آمده است: «وقال بعض من ينسب إلى العلم: إنّ جميع أصناف التقدم اشتركت في أنّه يوجد للمتقدم الأمر الذي به للتقدم أولى من التأخر».

٢) ر.ک: همان.

٣) ط: فالمتقدم (بجای «فإنّ المتقدم»).

٤) ش: ـ ومتأخر بالزمان... متقدم.

٥) برای فهم بهتر مطلب به المشارع مراجعه شود. تصرف ملاصدرا در عبارات سبب دشواری متن شده است.

٦) این قول نیز در المشارع ص ٣٠٥ آمده است.

كإطلاق التقدم بالطبع والتقدم بالعلّية بل كإطلاقه عليها وعلى التقدم بالماهية ـ كما ستعلم ـ، فلا يبعد أن يكون إطلاقه على البعض بالاشتراك المعنوي وعلى البعض بالاشتراك النقلي أو التجوز[1].

وأيضاً لا يبعد أن يكون في المنقول اللغوي أو المجاز اللغوي حقيقة اصطلاحية؛ فإنّ الشيخ وغيره من الحكماء لما وجدوا جميع ما يطلق عليه لفظ «التقدم» اشتركت في معنى واحد ـ وهو التفاوت أو الأولوية في أمر جامع ومعنى متفق كالزمان أو المكان أو[2] الرتبة أو الوجود أو وجوب الوجود أو الفضل والشرف ـ، حكموا بكونها أقساماً لمعنى واحد.

وبما ذكرنا اندفع ما توهم بعضهم من التناقض في كلام الشيخ، حيث قرّر أوّلاً وجود المعنى المشترك بين أقسام التقدم، ثمّ ذكر وجوه النقل من معنى إلى معنى.

وأمّا ما أورده صاحب المطارحات[3] من أنّ المتقدّم بالزمان ليس أولى بالزمان من المتأخر، قلنا: بل هو أولى لأنّه أقدم؛ كيف والتقدم يلزمه الأولوية؟!

قوله: «المطلوب تحصيل معنى التقدم»[4]، قلنا: ليس الغرض إلّا التنبيه على القدر المشترك لا التعريف الحقيقي، فيكفي[5] التعريف اللفظي؛ سلّمنا، لكن قولنا: «لأنّه أقدم» معناه أنه أقدم بحسب الزمان، وهو غير ما هو المطلوب اشتراكه بين التقدمات؛ فلا مصادرة فيما قلناه.

وقوله ثانياً: «ثمّ إذا فرض اثنان ...»، قلنا: نحن لا نقول: إنّ أحدهما أولى

---

١) اين موضوع نيز از سهروردى است در المشارع ص ٢٠٥، با شرح و توضيح ملاصدرا.

٢) ط: و.

٣) همان.

٤) منظور كلام سهروردى است با اين عبارت: «... أخذ التقدم المطلوب...» (المشارع ص ٢٠٥، س ٢ و ٣).

٥) د: فكفى.

بالتقدم من الآخر، بل نقول: إنّ أحدهما أولى بالزمان من الآخر[١]؛ فلا يرد عليه ما أورده. نعم، أقسام المتقدم بعضها أولى بالتقدم من البعض الآخر. وأمّا المتقدم في كل قسم، فهو أولى بالمعنى الذي هو ملاك تقدمه على المتأخر فيه، ولا يلزم أن يكون أولى بالتقدم من المتأخر.

فإذن، لا استبعاد في كون معنى التفاوت والتشكيك واقعاً على أقسامه على وجه التفاوت والتشكيك بأن يكون[٢] بعض أقسامه[٣] أشدّ تشكيكاً بين أفراده في نفس معناه من البعض الآخر، فكذلك معنى التقدم واقع على أقسامه الخمسة ـ على ما هو المشهور ـ بالتشكيك. ولا يلزم من ذلك أنّ المتقدم في كل قسم يكون أولى بالتقدم من المتأخر فيه. فالغلط إنّما نشأ من الخلط بين المقسم والقسيم[٤] أو بين القسم وقسم القسم.

◆ [ص ١٦٣، س ٩] قال: «والمشهور عند الجمهور هو المتقدم في المكان والزمان، وكان المتقدم والقبل في الأشياء لها ترتيب ...»:

يريد ذكر أقسام التقدم والتأخر وكيفية نشوء بعضها عن بعض مع التنبيه على القدر المشترك بينهما، كما هو رأيه[٥]. فالمشهور من أقسام التقدم بين الجمهور هو هذان القسمان، أعني ما في المكان وما في الزمان. وذلك لكونهما من المترتبات[٦] المكشوفة عند الحس كان عندهم أوّلاً[٧] في أشياء لها

١) ط: ـ بل نقول... الآخر.
٢) ط: ـ يكون.
٣) ط: ـ أقسامه.
٤) ط: القسم.
٥) مط: رواية.
٦) ش: المرتبات.
٧) مط: أوّلاً عندهم.

ترتيب؛ فما هو قريب إلى حد مكاني فرض أو وجد مبدأ فله تقدم على ما هو بعيد منه، لأنّ له أن يلي ذلك المبدأ حيث لا يلي ما هو بعده، ولا يليه ما هو البعيد[١] إلّا وقد وليه الأقرب؛ وكذلك حال أجزاء الزمان بالنسبة إلى الآن الحاضر أو غيره، لكن يختلف الحال ويتعاكس بحسب الماضي والمستقبل بالنسبة إلى الآنين.

واعلم أنّ الغرض هاهنا ليس تعريف كل قسم قسم من أقسام التقدم بخصوصه، ليرد عليه أن ما ذكره في التقدم الزماني هو بعينه حال التقدم الرتبي من غير فرق؛ بل الغرض بيان اشتراكها في معنى واحد، ثمّ نقْل اسم «التقدم» من ذلك أي ممّا له ترتيب مكاني أو زماني إلى ما له ترتيب ولو في العقل لا في العين؛ فكل ما هو أقرب إلى مبدأ محدود معين في الخارج أو في الوهم، فهو أقدم ممّا هو أبعد منه. وذلك الترتيب أعم من أن يكون طبيعياً أو وضعياً أو اتفاقياً.

فالأول كما بين الأجناس والأنواع المترتبة من جنس الأجناس إلى الشخص، أو من الشخص إلى جنس الأجناس إذا جعل الشخص مبدأ ؛ فتختلف الحال في التقدم والتأخر بحسب وضع كل من الحدين مبدأ. فجعل أحد الحدين أو غيره مبدأ وإن كان بالوضع، لكن مراتب القرب والبعد بالقياس ليس بوضع واضع، بل بمقتضى الطبع. والترتيب الواقع في درجات كمالية لشخص واحد ـ كالجنينية والصبا والشباب والكهولة والشيخوخة والهرم ـ ترتيب طبيعي أيضاً كما بين أجناسه وفصوله، لكن ذلك بحسب الماهية وهذا بحسب الشخصية ؛ فالصبا لكونه أقرب من مبدأ حركته الجوهرية من الرجولية فيكون أقدم منها، وكذا الشباب أقدم من الكهولة. هذا إذا جعل مبدأ الترتيب من طرف

---

١) ش، ص: البعد.

المبدأ في الوجود؛ وإذا جعل المبدأ من الجانب الآخر، انعكس حال التقدم والتأخر اللذين هما بحسب الرتبة.

وأمّا الثاني وهو الترتيب الوضعي والصناعي، فكمراتب الحدّة والثقل في النغمات، فإنّها بوضع الواضع واختياره وصنعه؛ وكذا ترتيب الكلمات والألفاظ في الصناعات الكلامية.

وأمّا الثالث، فهو كأعداد الحيوانات أو النباتات الواقعة على ترتيب خاص مكاني أو غيره لا عن قصد ولا عن طبع، بل بمجرد البخت والاتفاق.

واعلم أنّ كثيراً من النّاس تشوّشت عليهم الاعتبارات[١]، فربما لم يجدوا الفرق بين التقدم بالطبع والتقدّم الرتبي الطبيعي إذا اجتمعا، ولم يعلموا أنّ التقدم الرتبي الطبيعي غير التقدم بالطبع؛ ولهذا يختلف الحال في الرتبي، فيصير المتقدم متأخراً وبالعكس إذا جعل المبدأ في السلسلة الطبيعية طرفاً آخر، بخلاف التقدم الطبيعي.

وكذا قد يقع الخلط منهم بين المتقدم بالطبع الذي لا يجامع المتأخر في الوجود وبين المتقدم بالزمان إذا اجتمعا في شيء واحد، كالنطفة بالقياس إلى الحيوان المكوّن[٢] منها، فإنّها متقدمة عليه بالزمان ـ وهو ظاهر ـ وبالطبع لأنّها من جملة أسبابه؛ بل لها ثلاثة أقسام من التقدم عليه: هذان التقدمان والذي بالرتبة ترتيباً طبيعياً[٣]، فالأوّل من حيث عدم اجتماعها معه، والثاني من حيث كونها سبباً له غير تام، والثالث من جهة كونها واقعة في ترتيب وقع بين درجات استكمالاته بحسب القرب ممّا فرض مبدأ، سواء كان مبدأ في الترتيب هو بعينه

---

١) عين عبارت در المشارع والمطارحات ص ٢٤٢ در مبحث اعتبارات آمده است.

٢) ط: المتكون. ٣) ش: طبيعيان.

مبدأ في الطبيعة أم لا.

✦ [ص ١٦٤، س ٦] قال: «ثمّ نقل إلى أشياء أخرى، فجعل الفائق والفاضل والسابق[١] ولو في غير الفضل متقدماً ...»:

يعني نقل اسم «التقدم» ـ بعدما نقل من الزماني وضربٍ من الرتبي وهو المكاني إلى مطلق الرتبي، سواء كان في المحسوسات أو في غيرها، وسواء كان في الأمور الطبيعية أو الوضعية أو الاتفاقية ـ إلى أشياء أخرى؛ منها الكمال والنقص، فجعل الكامل في شيء ولو في أمر خسيس متقدماً على ما دونه في ذلك الأمر، وهذا هو المسمى عند الحكماء بـ«التقدم بالشرف» على سبيل التغليب؛ فالنور الشديد والظلمة الشديدة متقدمان بالشرف بالنسبة إلى النور الضعيف والظلمة الضعيفة. فهاهنا كأنّه قد جعل نفس الطبيعة المشتركة كالمبدأ المحدود كما في التقدم الرتبي؛ ولهذا عرّف بعضهم معنى الشدّة والضعف بازدياد الطبيعة العامة في بعض الأفراد وانتقاصها في الآخر.

فعلى هذا تحقّق هاهنا أيضاً المفهوم المشترك لجميع التقدمات: فإنّ السابق والكامل في باب ما له ما ليس للتالي والناقص، وليس يوجد له من هذا الباب إلّا وهو حاصل للسابق مع الزيادة؛ كالسواد الشديد، فله من الطبيعة السوادية ما ليس للسواد الضعيف، وليس للسواد الضعيف من تلك الطبيعة شيء إلّا وهو حاصل للفرد الشديد منها. وكذلك الحال في كل ما له كمالية وتفوّق في معنى ما، كالمخدوم بالقياس إلى خادم، والرئيس بالقياس إلى المرؤوس؛ فإنّ معنى الاقتدار والاختيار في المخدوم والرئيس أشد وأكمل منه في الخادم

---

١) الشفاء + أيضاً.

والمرؤوس، فيوجد للمخدوم من معنى الاختيار وما يجري مجراه ما لا يوجد منه للخادم، وكل ما يقع من هذا الباب في الخادم وقع للمخدوم وكذا الرئيس والمرؤوس.

واعلم أنّه ليس المعنى المشترك المتفاضل فيه في هذين المثالين[١] هو معنى الخدمة والرئاسة كما يتوهّم من ظاهر العنوان[٢]، إذ ليست الخدمة مشتركة بين الخادم والمخدوم. ثمّ لو كان التفاضل بحسبه كان الخادم أولى بهذا التقدم من المخدوم؛ وكذا الرئاسة ليست معنى مشتركاً فيه لهما[٣]، بل المعنى المتفاضل فيه بينهما شيء آخر كالاختيار والعزة والتدبير والحكومة ونحو هذه الأمور التي لا ينفك غالباً عنهما[٤].

وفي قوله[٥]: «فيتحرك باختيار الرئيس» مناقشة، فإنّه يفهم منه التقدم بالطبع، وهو غير مراد هاهنا؛ بل المراد أنّ الاختيار الذي للرئيس هو أكمل وأفضل ممّا في المرؤوس، سواء كان سبباً لحركته أم لا.

◆ [ص ١٦٤، س ١٢] قال: «ثمّ نقلوا إلى ذلك ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس إلى الوجود، فجعلوا الشيء الذي له الوجود أوّلاً ...»:

يريد بيان نقل آخر للتقدم ومقابله. وإنّما أتى هاهنا بصيغة المعلوم

---

١) ص: هذا المثال (هر دو عبارت درست است).

٢) دا: في هذا المثال كما يتوهّم من ظاهر العنوان هو معنى الخدمة أو الرئاسة.

٣) ط: بينهما.

٤) مط: عنهما غالباً.

٥) إلهيات الشفاء ص ١٦٤، س ١١.

للجماعة ذوي العقول، وفيما تقدم بصيغة المفرد المجهول، لأنّ المنقول إليه هاهنا معنى دقيق لا يدركه إلّا أولوا العلم، بخلاف ما سبق من المعاني. وهو معنى التقدم بالطبع، وملاكه أصل الوجود، فجعلوا الموجود الذي يحتاج إلى موجود آخر ـ سواء كان فاعلاً أو مادة أو صورة أو شرطاً أو جزءاً ـ مقدماً عليه؛ لأنّ له أن يوجد أوّلاً وإن لم يكن الآخر موجوداً، والآخر لايمكن وجوده إلّا وقد كان الأوّل موجوداً؛ فما به التقدم والتأخر هاهنا نفس الوجود. مثاله الواحد والكثير؛ إذ ليس من شرط الواحد أن يكون الكثير موجوداً، ولا يمكن للكثير وجود إلّا وقد صار الواحد موجوداً قبله. ولا يلزم من هذا أن يكون الواحد فاعلاً معطياً لوجود الكثير أو لايكون، بل مجرد كونه مفتقراً إليه في أن يعطي للكثير وجود حاصل بالتأليف منه ومن غيره يكفي في حصول هذا المعنى من التقدم.

✦ [ص ١٦٤، س ١٨] قال: «ثمّ نقل بعد ذلك إلى حصول الوجود من جهة أخرى، فإنّه إذا كان شيئان ...»:

الفرق بين هذا المعنى من التقدم والمعنى الذي مرّ ذكره أنّ ما به التقدم وملاكه في أحدهما نفس الوجود وفي آخر كيفيته وتأكّده أعني وجوب الوجود. فكل اثنين يكون وجوب وجود أحدهما من الآخر، ووجوب وجود الآخر ليس منه، بل يكون إمّا من ذاته أو من شيء ثالث، فله في حد ذاته إمكان أن يوجد وأن لايوجد، وله من الآخر وجوب الوجود ومن ذاته تجويز أنّ الآخر مهما وجد لزم وجوده أن يكون علّة موجبة لوجود هذا الممكن الوجود لذاته؛ فيقال لذلك: إنّه متقدم بالوجود والوجوب على هذا. ولا ينافي ذلك كونهما معاً في الزمان أو في الدّهر، إذ هذه المعية ليست بإزاء ذلك التقدم والتأخر. وكذا التلازم بينهما في

الوجود لا ينافيه؛ فإنّ حركتَي اليد والمفتاح وإن كانتا مَعَيْن[1] ومتلازمتين، لكن ليس بمستنكر للعقل أن يقول: «لمّا تحرّكتْ يد زيد تحرّك المفتاحُ» ويستنكر أن يقول: «لمّا تحرّك المفتاحُ تحرّكتْ اليد» وإن كان له أن يقول: «لمّا تحرّك المفتاح كان دليلاً على أنّ اليد قد تحركتْ»؛ فالتلازم بينهما ليس من نحو واحد، فأحدهما مستلزم للآخر بمعنى أنّه موجب له، والآخر مستلزم للأوّل بمعنى أنّه متى حصل كان الأوّل قد حصل لا منه، بل من نفسه أو من ثالث؛ فالحركة الأولى سبب مقتض للحركة الثانية، وليست الثانية سبباً للأولى أصلاً وإن لم تنفكّ عنها[2].

◆ [ص ١٦٥، س ٩] قال: «ولا يبعد أن يكون الشيء مهما وجد وجب ضرورة أن يكون علّة لشيء وبالحقيقة؛ فإنّ الشيء لايجوز أن يكون بحيث يصح أن يكون علّة للشيء ...»:

يريد بيان أنّ العلّة ما لم يجب كونها علّة لم تكن علّة، بالحقيقة؛ وأنّ المعلوم ما لم يجب وجوده بالغير، لم يكن موجوداً؛ وأنّ العلّية من اللوازم الذهنية لما هو علّة، يعني ليست علّية العلّة من الصفات الزائدة على ذاتها، بل ذاتها بذاتها وكونها علةً شيء واحد في الواقع بلا تقدّم وتأخر. ولا مغايرة بين ذات العلّة وكونها علّة إلّا بمجرد الاعتبار؛ فكل ما يمكن بالإمكان العام أن يكون علّة لشيء فيجب أن يكون علّة له.

---

١) «معاً» درست است اما در همهٔ نسخه‌ها «مَعَيْن» آمده است.

٢) ط: - عنها.

وهذه مسألة غامضة شريفة من المهمات، ويبتني عليه كثير من المقاصد: منها المحافظة على وحدة البارئ جلّ ذكره[١]. ومنها كيفية ارتباط الموجودات إليه على وجه يعرفه العارفون من أنّها لمعات نوره وشؤون ذاته وتجليات جماله وجلاله.

وخلاصة ما ذكره من البرهان عليه أنّ العلّة إمّا أن يكون شرط كونها علّة نفس ذاته بأن يكون لذاتها مؤثرة في المعلول، أو لايكون لذاتها مؤثرة فيه. فعلى الأوّل يكون نفس ذاتها وكونها علّة شيئاً واحداً، فلايمكن تخلف المعلول عن ذاتها. وإن لم يكن تأثيرها فيه لذاتها، فلابدّ في كونها[٢] علّة من زيادة قيد وانضمام شرط، فلم يكن ما فرضناه علّة علّة، بل العلّة هي ذلك المجموع؛ ثمّ الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الأوّل[٣] إلى أن ينتهي إلى شيء يكون لذاته بلا زيادة قيد وشرط علّة موجبة لذلك المعلول.

فكل علّة يجب أن يكون معلولها من لوازم ذاتها التي هي بها علّة، ولها وجوبان: وجوب كونها موجودة ـ سواء كان بذاتها أو بغيرها ـ، ووجوب كونها علّة وهو الضرورة الذاتية المقيدة بمادامت الذات في غير الواجب الوجود. والقضية المعقودة في مثل هذا المحمول يقال لها «الضرورية المطلقة» كقولنا: «الإنسان حيوان». وإطلاق هذه الضرورة بالقياس إلى الضرورة الوصفية والوقتية وغيرها، وتقيّدها بمادام الموضوع لتمتاز عن الضرورة الذاتية الأزلية؛ وذلك لما قد علمت أنّ العلّية لما هو علّة بالحقيقة من المحمولات

---

١) ط: اسمه.

٢) در بالای ص ١٥٢ نسخهٔ «ص» این دعا بخط ملاصدرا نوشته شده است: «يا واهب الصور ومُفيض العلوم ومُلهِم الحقائق ومُعطي السؤالات وفاعل الخيرات ومُنجي النفوس من الهلكات وورطة الجهالات والظلمات؛ ثَبِّتْنا على المنهج القويم والصراط المستقيم».

٣) دا: الأولى.

الضرورية والصفات الذاتية، كالحيوانية للإنسان.

واعلم أنّ كل ممكن محفوف بالوجوبين: أحدهما الوجوب السابق، وهو كون علّته بحيث يجب له التأثير والإيجاد. والثاني الوجوب اللاحق، وهو الضرورة بشرط المحمول؛ فإنّ كل موجود حين وجوده يمتنع أن يصير معدوماً، لاستحالة اجتماع النقيضين.

وله إمكانان مفروضان بإزاء هذين الوجوبين، وهما غير الإمكان الذاتي بحسب الماهية. فقول الشيخ: «فذاته بذاته[1] ممكن أن يكون عنه الشيء وممكن أن لايكون» بإزاء «الوجوب السابق» الذي يكون وصف المعلول به من قبيل وصف الشيء بحال متعلّقه؛ وقوله[2]: «فكذلك[3] المتكوّن هو كذلك ممكن أن يكون وممكن أن لايكون» بإزاء «الوجوب اللاحق». والغرض أنّهما منفيان عن ذاته مادام وجود علّته. فثبوت العلّية لشيء يستلزم نفي هذين الإمكانين عنه.

فقوله: «فلا من حيث هو ـ أي المعلول ـ ممكن أن يكون هو بموجود» إشارة إلى إثبات[4] الوجوب اللّاحق ونفي الإمكان الذي يقابله. وقوله: «ولا من حيث ذلك ـ أي العلّة ـ ممكن أن يكوّنه ـ أي يكوّن المعلول ـ فذلك معط للوجود» إشارة إلى إثبات الوجوب السابق ونفي الإمكان الذي يقابله؛ أي ليس المفروض علّة تكوّنه مادام كونه بحيث يمكن له أن يكوّن شيئاً ولم يبلغ إلى حد يجب له تكوين الشيء تكوّناً بالفعل لشيء ولا معطياً لوجوده. والفاء في قوله: «فذاك معط للوجود» ليست للجزاء ولا للتفريع، بل زائدة فصيحة.

---

١) ط: لذاته.

٢) ش، مط: فقوله.

٣) مط: ـ فكذلك.

٤) دا: ـ إثبات.

◆ [ص ١٦٥، س ١٧] قال: «وذلك لأنّ كون الشيء عن الممكن أن يكوّنه ليس لذات أنّه ممكن أن يكوّنه، فنفس كونه ممكناً أن يكوّنه[1] ليس كافياً في أن يكون الشيء عنه ...»:

يريد بيان «الوجوب السابق» بالبرهان؛ وهو أنّ وجود الشيء عن الذي يمكن أن يوجد منه ذلك الشيء وأن لايوجد ليس لنفس كونه ممكن الإيجاد له، وإلّا لكان ما بالقوة محصّلاً لما بالفعل، والعدم مبدأ للوجود، والنقص سبباً للكمال.

ثمّ لا شك في أنّ ذلك ـ أي الذي يمكن أن يوجد شيئاً ـ غير كاف في وجوده عنه؛ إذ لو كان كافياً في وجوده عنه، كان كافياً أيضاً في عدم وجوده، إذ نسبة الممكن إلى الطرفين سواء؛ فإذن، قد يكون معه الشيء مرّة، ومرّة لايكون، ونسبته إلى الذي يوجد والذي لايوجد نسبة واحدة. فليس المعلول في حالة يتميّز بها وجوده عن عدمه ولا العلّة في حالة يتميّز بها تأثيرها ولا[2] تكوُّن المعلول عنها عن لا تكوّنه عنها تميّزاً يتخالف به حالتاه: حالة وجوده وحالة لا وجوده؛ فليس كون العلّة علّة للوجود أولى من لا كونها علّة[3]، ولا كونها علّة لوجود الشيء أولى من كونها علّة لعدمه.

والفطرة الصحيحة حاكمة بأن لابدّ من انضمام حالة إلى المتساوي النسبة[4] إلى[5] الممكن الإيجاد، بها يتميّز كونه موجداً عن لا كونه. ثمّ ننقل الكلام إلى تلك الحالة؛ فإن كان مع انضمامها حكم الإمكان باقياً، لم يحصل بها الامتياز

---

١) الشفاء: ـ أن يكوّنه.
٢) ط: + يتميز.
٣) ط: ـ علّة.
٤) دا: + أي.
٥) ط: أي.

والأولوية لأحد الجانبين من الآخر: فإمّا أن يتسلسل إلى غير النهاية وهو محال في نفسه، ومع ذلك فإمّا أن يكون حكم الإمكان وتساوي النسبتين باقياً فيحتاج إلى مرجح آخر فليست العلّة معها حاصلة؛ وإن كان مع انضمام شيء ـ سواء كان واحداً أو كثيراً، متناهياً أو غير متناه ـ بطل حكم الإمكان وصار أحد الجانبين متميّزاً، فكان موضوع العلّية بالحقيقة ليس ذات المفروض علّة أوّلاً ولا وجودها بما هو وجودها، بل المجموع المركب من وجود الذات ووجود شيء ينضمّ إليها ـ أيّ شيء كان: إرادة أو شهوة أو غضباً أو كيفية أو طبيعة حادثة أو غير ذلك ـ وإن كان أمراً خارجاً منتظراً لكون العلّة علّة كقدوم مسافر أو حصول مطر أو هبوب ريح أو وقوع وقت كفصل الربيع.

فإذا حصل ما به صارت العلّة بحيث لا يتوقّف صدور المعلول عنها على أمر آخر، وجب صدوره عنها، وبدونه امتنع صدوره؛ فإذن، ما لم يجب وجود المعلول عن العلّة لم يوجد. فالعلّة بالحقيقة هي التي وجب بها وجود المعلول ووجب لها كونها علّة؛ فالذي تحتاج علّيته إلى أمر زائد عليه فليس هو بعلّة.

◆ [ص ١٦٧، س ٢] قال: «وهما معاً في الزمان أو الدهر وغير ذلك، ولكن ليسا معاً في القياس إلى حصول الوجود وذلك ...»:

لمّا ثبت أنّ كل علّة يجب منه وجود المعلول ويمتنع عدمه، وكذا المعلول لايمكن وجوده إلّا بسبب ما يجب وجود ما يجب منه[1] وجوده، فكل منهما يمتنع انفكاكه عن صاحبه؛ فهما معاً في الزمان[2] إن كان وجودهما في الزمان كحركة

١) ش: بسبب ما يجب وجود ما ويجب عنه.
٢) ش: ـ في الزمان.

اليد وحركة المفتاح، أو كانا معاً في الدهر إن كان وجودهما في الدهر، أو كانا معاً في السرمد.

والفرق بين هذه الثلاثة أنّ حصول[١] متغيّر في[٢] متغيّر من حيث تغيّره هو زمانه أعني متاه؛ ومعية ثابتٍ لمتغيّر لا من حيث تغيّره بل من حيث ثباته أو وجوده مطلقاً هو المعبّر عنه بـ«الدهر» كنسبة العقل إلى الفلك؛ ومعية الثابت للثابت يقال لها «السرمد». وهذه معان محصلة عبرت عنها الحكماء بهذه الألفاظ الثلاثة. وليس الأمر كما زعمه الإمام الرازي من أنّها ألفاظ هائلة ليست فيها معان محصّلة بإزائها حيث قال في المحصل[٣] رادّاً على الفلاسفة بعدما نقل قولهم: «إنّ نسبة المتغيّر إلى المتغيّر زمان، ونسبة الثابت إلى المتغيّر دهر، ونسبة الثابت إلى الثابت سرمد»: «إنّ هذا التهويل خال عن التحصيل».

وذلك[٤] لأنّ المعية التي بين المتغيّرات ـ كالحركة مع الزمان ـ معية متجددة متبدلة كنحو وجودها فهي نوع آخر من المعية، وليست كالمعية التي هي بين الواجب ـ جلّ ذكره ـ وصفاته وأفعاله الأولية، ولا كالمعية التي بين المفارق ونفس الزمان والحركة وما فيها.

فهذا الفرق معقول محصل، سواء كان تهويلاً أو غير تهويل. وللمحصّلين أن يصطلحوا في كل معنى على عبارة مخصوصة، ولا يعني[٥] هاهنا بالتحصيل إلّا دلالة العبارات على المعاني؛ على أنّ هذه الألفاظ مأنوسة مستعملة في لسان الشرع في معان قريبة من هذه المعاني. فهذه المعية بينهما في الوجود لا تنافي

---

١) ط، دا (هامش): معية.
٢) ط: مع.
٣) المحصل، ص ١٢٨.
٤) بيان صدرا است در رد بر رازي.
٥) ط: نعني.

كون أحدهما أحق بالوجود وأقدم من الآخر. فإنّ لك أن تقول: «الشعاع من الشمس» وليس لك أن تقول: «الشمس من الشعاع» وإن كانا معاً في الدهر؛ وكذا تقول: «تحركت اليد فتحرك المفتاح» وهما معاً في الزمان.

ثم اعلم أنّ بين العلّة والمعلول معية التضايف، إذ المتضايفان من حيث هما متضايفان لابدّ أن يكونا معاً بالضرورة. وهذه المعية أيضاً ليست بضائرة للتقدم والتأخر اللذين لهما بحسب أصل الذات مع قطع النظر عمّا يعرضهما بحسب مفهوم العلّية والمعلولية؛ فالمؤثر في المعلول ذات العلّة ووجودها لا وصف العلّية، وهي بذاتها متقدمة عليه؛ وكذا المتأثر والمتأخر نفس ذات المعلول ووجوده لا وصف معلوليته. حتى أنّ ما هو المتقدم على شيء آخر إنّما تقدمه عليه ليس بحسب هذا الوصف الذي هو التقدم، لأنّه وصف إضافي لايوجد إلّا مع وصف التأخر كما حقّق آنفاً؛ فكل متقدم متقدم بذاته لا بوصفه، وكل متأخر متأخر بذاته لا بوصفه، والوصفان لكونهما [إضافيين معاً] [1] في الوجود، ولا تقدم لأحدهما على الآخر.

◆ [ص ١٦٧، س ٦] قال: «ولقائل أن يقول: إنّه إذا كان كل واحد منهما إذا وجد وجد الآخر، وإذا رفع ارتفع الآخر، فليس أحدهما علّة والآخر معلولاً، إذ ليس أحدهما أولى ...»:

منشأ هذا الإشكال أحد أمرين: إمّا تحقق المعية بينهما في الوجود والعدم، فإنّه متى وجد أحدهما وجد الآخر ومتى عدم عدم، وقد علمت أنّ هذه

---

١) في نسخة: إضافيان معان.

المعية ليست في مقابلة هذا التقدم والتأخر؛ وإمّا الاشتباه بين الوجود العلمي والوجود العيني، فإنّ كلاً [١] من العلّة والمعلول بحسب صورتها العلمية علّة للآخر بحسبها [٢]، ولا يلزم من ذلك أن لايكون بينهما في الخارج فرق في التقدم والتأخّر.

فالشيخ قبل الخوض في الجواب ذكر أنّ قول القائل: «إذا وجد كل منهما وجد الآخر» كلام مجمل، يحتمل معانٍ بعضها صادقة في هذا الموضع [٣] وبعضها كاذبة؛ والصادق منها ليس بقادح للمقصود، والقادح منها غير صادق.

فهاهنا أربعة احتمالات لاشتراك كل من لفظة «إذا» ولفظ «وجد» بين معنيين متغايرين: فالأوّل مشترك بين الشرطية والظرفية، والثاني مشترك بين الوجود العيني والعقلي.

فالمعنى الأوّل أنّ وجود كل منهما إذا حصل، يجب عنه في الوجود نفسه، أي في الخارج أن يحصل الآخر.

والمعنى الثاني أنّ وجود كل منهما إذا حصل، يجب عنه في الوجود أن يكون قد حصل وجود الآخر.

والمعنى الثالث أنّ وجود كل منهما إذا حصل في العقل، يجب عنه أن يحصل الآخر في العقل.

والمعنى الرابع أنّ وجود كل منهما إذا حصل، يجب عنه في العقل أن يكون قد حصل الآخر في الوجود أو في العقل [٤].

---

١) ش، ص، د: كل.
٢) ط: بحسبهما.
٣) ط: الموضوع.
٤) ط: + فقط.

فقوله[١]: «لفظة "إذا" في هذه المواضع مشتركة مغلطة» أراد به أنّها كذلك، سواء كانت بنفسها أو مع انضمام القرينة.

✦ [ص ١٦٨، س ١] قال: «فنقول: إنّ الأوّل كاذب غير مسلم فإنّ ...»:

لمّا بيّن اشتراك القضية المذكورة بين هذه المفهومات، شرع في تبيين معانيها ليخوض بعد ذلك في دفع الإشكال من جهتها بإزالة الاشتباه فيها.

واعلم أنّ منشأ كذب القضيتين الأوليين هو من جهة سور الكلية؛ فلو أهملتا أو بدلت لفظة «كل منهما» بلفظة «أحدهما» لم تكونا كاذبتين، بل يكون كل منهما صادقاً في مادة واحدة من العلّة والمعلول بعينه دون صاحبه. فإنّ أحدهما ـ وهو العلّة ـ هو الذي إذا حصل، يجب عنه حصول الآخر الذي هو المعلول بعد أن كان ممكناً في ذاته؛ وأمّا المعلول فليس كذلك. فالقضية الأولى صادقة عند الإهمال في حق العلّة، دون المعلول؛ والقضية الثانية صادقة عند ذلك في حق المعلول، دون العلّة، فإنّها ليست بحيث إذا وجدت كان المعلول قد وجد من جهة نفسه أو بعلّة أخرى. وذلك لأنّه لو كان كذلك لكان المعلول مستغنياً عن العلّة فلم يجب بها، وقد مرّ أنّه ما لم يجب بسببها لم يوجد.

فكل واحدة من القضيتين كاذبة من جهة شمولها على الطرفين: وكذب الأولى بحسب جانب المعلول، إذ ليس المعلول إذا وجد يجب عنه وجود العلّة، بل الأمر بالعكس. وكذب الثانية بحسب جانب العلّة، إذ ليس إذا حصلت العلّة كان المعلول حاصلاً في نفسه أو بعلّة أخرى، إلّا أن لا يعنى بقولنا: «حصلت» المعنى الذي سبق وهو المرادف لما دلّ على نفس الوجود، بل معنى آخر كالمقارنة

---

١) إلهيات الشفاء ص ١٦٧، س ١٦.

والارتباط والاجتماع ونحو ذلك من المعاني الإضافية؛ فإنّ اتصاف ذات العلّة بوصف العلّية ـ مثلاً ـ متأخر عن وجود المعلول، وكذا مقارنتها له واجتماعها معه.

فحينئذ تصدق القضية المذكورة بحسب كل من الجانبين؛ إذ كل منهما إذا اقترن بالآخر أو اجتمع معه، كان الآخر موجوداً في نفسه مع قطع النظر عن إضافة الاقتران ونحوه من المعاني الإضافية.

وأمّا كذب القضية الثانية من جانب المعلول كما حكم به الشيخ واستدل عليه[1] بالوجهين اللذين ذكرهما، فليس الأمر عندي كذلك. وبيانه يتوقف على مقدمة، وهي أنّ الوجوب كما يكون بالذات وبالغير فكذا يكون بالقياس إلى الغير، ومعنى الأوّلين معلوم مشهور؛ وأمّا معنى الوجه الثالث، فهو عبارة عن استدعاء الغير لشيء بحسب حاله في نفس الأمر أن لا يكون منفكّاً عن ذلك الشيء، فذلك الشيء يجب أن يكون موجوداً بالقياس إلى الغير. وهذا الوجوب مما يوصف به العلّة بالقياس إلى معلولها، والمعلول من حيث كونه معلولاً بالقياس إلى علّته، وأحد معلولَي علّة واحدة بالقياس إلى معلولها الآخر، وأحد المضافين بالقياس إلى الآخر؛ فوجوب العلّة بالقياس إلى معلولها عبارة عن استدعاء ذلك المعلول بحسب وجوب وجوده[2] الحاصل له منها أن يكون هي ممّا وجب لها الوجود إمّا بنفسه أو بعلّة حتى يكون هو موجوداً.

فإذا تقرر هذا، فيظهر صدق القول الثاني من جانب المعلول؛ فإنّ كل معلول إذا وجد، يقتضي أن تكون علّته مما قد وجب مقيساً إليه. ولو لا هذا الوجوب، لم يمكن الاستدلال من وجود المعلول إلى وجود علّته كما في البرهان

---

١) ط: ـ عليه.

٢) ش: وجود.

اللّمي. ومن هذا القبيل الضرورة الذاتية في قولنا: «كل إنسان حيوان» ووجوب وجود الجزء بالنسبة إلى الكل؛ فإنّ الإنسان إذا حصل، يجب عنه في الوجود أن يكون الحيوان قد حصل، والإنسان معلول للحيوان بالاعتبار الذي يكون به[١] جزؤه؛ ولا يلزم من ذلك أن يكون حصول العلّة كالحيوان من جهة حصول المعلول كالإنسان، ولا أيضاً يلزم منه أن يكون الوجود الحاصل للعلّة قبل المعلول حاصلاً بسبب وجوده كما في الوجهين المذكورين.

ثمّ نحن نعلم أنّ قول القائل: «إذا وجد الإنسان لابدّ منه أن يكون الحيوان موجوداً» قول محصل مطابق للواقع، سواء عقله عاقل أم لا، وكذا ما يجري مجراه. وعلى ما ذكره الشيخ يلزم أن لايكون لمثله معنى محصل.

◆ [ص ١٦٨، س ١٢] قال: «وأمّا القسمان الآخران فالأوّل منهما[٢] صحيح، فإنّه يجوز أن نقول: إذا وجدت العلّة ...»:

أوّل هذين القسمين ـ وهو القسم الثالث من الاحتمالات التي ذكرت في معنى قول القائل: «إذا وجد كل منهما وجد الآخر» وهو أنّ كلّ واحد من العلّة والمعلول إذا حصل في العقل يجب عنه أن يحصل الآخر في العقل ـ معنى صحيح؛ لأنّه إذا تمثلت صورة العلّة في العقل، يجب أن تتمثل فيه صورة المعلول كما في البرهان اللمّي، لأنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول؛ وكذا إذا تمثلت صورة المعلول في العلم[٣] يلزم أن تتمثل فيه صورة العلّة، للعلم بأنّه[٤] لافتقاره وإمكانه يستدعي الحاجة إلى العلّة كما في البرهان الإنّي؛ فصدق أنّ كلّاً منهما

١) ش: ـ به.
٢) دا: منها.
٣) مط: العقل.
٤) دا، ط: لأنّ المعلول (بجای «للعلم بأنّه»).

إذا حصل في العقل يجب عنه حصول الآخر. وذلك لاينافي كون أحدهما بخصوصه علّة للآخر في الخارج. على أنّ نحو الحصول العقلي لكل منهما بسبب الآخر مختلف فيهما؛ فإنّ العلم الحاصل بالمعلول من جهة العلّة علم يقيني، والذي بالعكس علم ظني. وذلك لأنّ العلّة يقتضي المعلول بخصوصه، والمعلول لإمكانه وافتقاره يقتضي الحاجة إلى علّة مّا لا بالخصوص؛ فالعلم بالعلّة يؤدّي إلى العلم اليقيني بالمعلول بعينه كما برهن عليه، والعلم بالمعلول على القطع[١] لا يؤدّي إلى العلم اليقيني بالعلّة بخصوصها، بل بعلّة مّا. فإذن، التلازم بين العلّة والمعلول في الحصول العقلي إنّما يكون بحسب التمثّل[٢] التصوري، لا بحسب التصديق اليقيني.

وأمّا ثاني هذين القسمين ـ الذي هو رابع الاحتمالات وهو أنّ وجود كل منهما إذا حصل يجب عنه في العقل أن يكون قد حصل الآخر في الوجود أو حصل في العقل ـ، فأحد شقّيه وهو الذي من جانب المعلول صادق بلا ريب؛ لأنّه إذا وجد المعلول الخارجي وحصلت في العقل صورته، شهد العقل بأنّ العلّة قد حصل وجودها أوّلاً في الخارج أو في العقل مفروغاً عنه حتى حصل المعلول في الخارج.

وربما كان حصول العلّة في العقل بعد وجود المعلول في نفسه بعدية لا بالزمان فقط، بل به وبالطبع؛ إذ كثيراً مّا يقع صورة المعلول في العقل بعد وجوده الخارجي في الزمان، وبواسطتها يحصل صورة العلّة في العقل فيشهد العقل بأنّ وجودها قد حصل أوّلاً؛ هذا باعتبار ملاحظة حال الواقع، عقلاً كان أو خارجاً. وإنّما وقع هذا الترديد في كلامه لأنّ وجود الشيء في نفسه قد يكون في

---

١) دا: + اليقيني.　　٢) ط: التمثيل.

العقل وقد يكون في العين[١]؛ وأمّا بحسب نفس التمثّل[٢] العقلي والحصول العلمي، فكل منهما علّة للآخر، لأنّه إذا حصل في الذهن حصل الآخر.

وأمّا الشق الثاني وهو الذي من جانب العلّة، فلا يلزم أن يكون صادقاً كما عرفت، أي في القسم الثاني من الأقسام الأربعة من عدم صدقه في جانب العلّة وجود أحد قسميه.

وإنّما قال هناك: «لا يصدق» وهاهنا «لا يلزم أن يصدق» لأنّ القول هناك باعتبار الواقع وهاهنا بحسب شهادة العقل. ويحتمل في بعض المواضع أن يشهد العقل ـ من جهة حصول صورة العلّية فيه واطلاعه على العلاقة اللزومية بينها وبين معلولها ـ بأنّ المعلول قد حصل سابقاً على هذا الوجود العلمي للعلّة؛ ولكن لمّا لم يجب هذا في جميع المواضع فلم يلزم صدق القسم الآخر، ولأجل هذه الدقيقة لم يحكم أيضاً بكذب القسم الرابع من جهة الكلّية الشاملة للطرفين كما حكم بكذب القسمين الأوّلين.

◆ [ص ١٦٩، س ٣] قال: «وكذلك في جانب الرفع فإنّه إذا رفعنا...»:

اعلم أنّه كما أنّ وجود العلّة متقدم على وجود المعلول، كذا رفعها متقدم على رفعه ذلك التقدم؛ فأحكام التقدم والتأخر في الجانبين سواء. فكذا الشبهة وجوابها مطّردان في الوجود والعدم. وحيث كان كلام القائل المعترض مشتملاً على إيقاع الشبهة من الجهتين[٣] فكان على الشيخ دفعها بحسبهما جميعاً. فالذي ذكره إلى هاهنا كان دفعاً للشبهة في جانب الوجود، والذي يذكره الآن دفع

---

١) مط: + هذا باعتبار ملاحظة الواقع. ٢) ط: التمثيل.

٣) ط: الطرفين.

للشبهة في طرف الرفع.

والشبهة فيه قول القائل: إذا رفع كل منهما رفع الآخر، فليس أحد الرفعين علّة والآخر معلولاً؛ إذ ليس أحدهما أولى بأن يكون علّة في نفس الأمر دون الآخر.

والجواب: إنّ هذا الكلام مجمل يحتمل أقساماً أربعة مثل ما سبق في جانب الوجود، لاشتراك لفظة «إذا» بين الشرطية والظرفية، ومعنى «رفع» بين رفع الوجود العيني ورفع الوجود العلمي؛ فنقول: بعض هذه الأقسام كاذب وبعضها غير قادح كما مرّ، حذو النعل بالنعل. والتحقيق فيهما أنّ وجود العلّة وعدمها يوجبان وجود المعلول وعدمه، لا العكس؛ ولكن إذا علم وجود المعلول أو عدمه، دلّ ذلك على أنّ العلّة قد وجدت حتى وجد المعلول أو عدمت حتى عدم المعلول. وذلك لأنّ تحقق العلّة من ضرورات تحقق المعلول وارتفاعه من ضرورات ارتفاعه، وقد علمت أنّ للعلّة وجوباً بالقياس إلى المعلول وإن لم يكن لها وجوب به. فإذا فرضنا للمعلول تحققاً وارتفاعاً فقد فرضنا ما لابدّ من فرضه، وهو فرض العلّة وجوداً أو عدماً حتى أمكن له أحدهما. وهذا الإمكان ليس المراد به الإمكان الذاتي الذي هو من لوازم الماهية، بل الإمكان الوقوعي الحاصل للشيء من جهة العلّة. والمراد به العام، فلا ينافي الوجوب بالغير.

وقوله[١]: «بالقوة» المراد به «على الإجمال». وإطلاقها على هذا المعنى شائع في كلامهم كما يقال: العقل البسيط للباريْ سبحانه علم بالأشياء بالقوة، يعني على الإجمال.

والحاصل: إنّ إثبات العلّة المقتضية ورفعها سبب لإثبات المعلول ورفعه؛

---

١) إلهيات الشفاء ص ١٦٩، س ٦.

وأمّا إثبات المعلول ورفعه فليس بسبب لإثبات العلّة ورفعها، بل علامة كاشفة لهما[١] ودليل دالّ عليهما[٢]، وذلك لأجل الوجوب الذي للعلّة بالقياس إلى المعلول. فوجود العلّة من ضرورات وجود المعلول، وعدمه من ضرورات عدمه؛ كما أنّ وجود الجزء من ضرورات[٣] وجود الكل وإن لم يكن وجوده بسبب الكل، بل الأمر قد يكون بالعكس. ولذلك يكون وجود الكل دليلاً على وجود الجزء، لا علّة له؛ وكذا عدمه دليل على عدم جزءٍ ما، لا علّة له.

◆ [ص ١٦٩، س ٩] قال: «فنقول في حل الشبهة ...»:

الغرض هاهنا تحقيق المقام على وجه تنحل به الشبهة وإن وقع دفعها[٤] بما مرّ من الكلام ـ كما علمت. وذلك بأن يبيّن عدم المنافاة بين المعية في الوجود للعلّة والمعلول وبين تقدمها عليه، فهما مختلفان لا من جهة المعية؛ بل من جهة أنّ وجوب وجود أحدهما بالآخر، وليس وجوب وجود الآخر به، فإنّك تقول: الشعاع من الشمس لا الشمس من الشعاع، مع أنّهما معاً في الزمان. وكذا في جانب العدم، فعدماهما معاً في الزمان أو نحوه، ووجوب عدم أحدهما بالآخر لا العكس؛ فالاختلاف بينهما من جهة، والاتفاق من جهة أخرى.

لكن بقي هاهنا إشكال، وهو أن القوم ذكروا في معنى «الحدوث الذاتي» وجهين:

[الوجه] الأوّل: إنّ كل ممكن فإنّه لذاته يستحق العدم، ومن غيره يستحق الوجود؛ وما بالذات أقدم ممّا بالغير، فالعدم في حقه أقدم من الوجود تقدماً

---

١) مط، ط: لها.
٢) مط، ط: عليها.
٣) دا: ضروريات (در هر سه موضع).
٤) ط: رفعها.

بالذات، فيكون محدثاً.

فيرد عليه أنّه لايجوز أن يقال: الممكن يستحق العدم من ذاته؛ فإنّه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود، لا ممكن الوجود؛ بل الممكن ما لا يصدق عليه من حيث هو أنّه موجود ولا أنّه ليس بموجود؛ والفرق بين الاعتبارين ثابت. بل كما أنّه يستحق الوجود من علته فإنّه يستحق العدم أيضاً من عدم علته؛ وإذا كان كذلك ولم يكن لا الوجود ولا العدم من مقتضيات الماهية[1]، فلم يكن لعدمه تقدم ذاتي على وجوده.

و الوجه الثاني: إنّ كل ممكن الوجود فإنّ ماهيته مغايرة لوجوده، وكل ما كان كذلك امتنع أن يكون وجوده من ماهيته، وإلّا لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة؛ فإذن، لابدّ أن يكون وجوده مستفاداً من غيره. وكل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقاً[2] بغيره بالذات، وكل ما كان كذلك كان محدثاً بالذات. وبهذا يعلم أنّ القديم بالذات لا ماهية له، كما سيجيء ذكره في الفصل الرابع من المقالة الثامنة.

ويرد عليه أيضاً أنّ الممكن كما أنّ وجوده مستفاد من الغير، فكذلك عدمه أيضاً مستفاد من الغير. فكما لايلزم من كون عدمه من الغير أن يكون وجوده في مرتبة الغير سابقاً على عدمه، فكذلك لايلزم من كون وجوده من الغير أن يكون عدمه سابقاً على وجوده.

وأيضاً مبدأ وجود الشيء ومنبعه[3] كيف يكون فاقداً لذلك الوجود وعادماً إيّاه؟

---

١) دا: ــ ولم يكن لا الوجود... الماهية.

٢) ط: ــ من غيره وكل ما وجوده... مسبوقاً.

٣) دا: ــ ومنبعه.

وبالجملة، لابدّ في معنى الحدوث والتأخر والبعدية أن يكون المتأخر والحادث مسبوقاً بعدم زماني أو ذاتي، ولا يكفي كون الوجود غير حاصل في تلك المرتبة أو في ذلك الزمان؛ وإلّا لكان كل ما ليس وجوده في مرتبة وجود الآخر أو في زمانه متأخراً عنه بالذات أو بالزمان وإن كانا متكافئين أو مَعَين.

قال المحقق الطوسي في شرح الإشارات[١] عند قول الشيخ هناك: «كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد، أو لايكون له وجود لو انفرد» بهذه العبارة:

إنّ الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها[٢] في الخارج، فهي وإن كانت باعتبار العقل لاتخلو من أن تعتبر إلّا مع وجود الغير أو مع عدمه، أو لاتعتبر مع أحدهما[٣]؛ لكن[٤] إذا قيست إلى الخارج لم يكن بين القسمين الأخيرين فرق، لأنّها إن لم تكن مع وجود الغير لم تكن أصلاً. فإذن، انفرادها هو لا كونها[٥]؛ وهذا معنى استحقاقها[٦] العدم.

وأمّا باعتبار العقل، فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معاً. ولفظة «لايكون لها وجود» في قول الشيخ ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه أنّه ثبت[٧] أن لايكون لها الوجود؛ بل هي بمعنى السلب، فإنّ الفعل لايعطف على الاسم. (انتهت

---

١) شرح الإشارات، ج ٣، ص ١١٦ (در شرح تنبيه هفتم از «النمط الخامس ـ في الصنع والإبداع»: الشيء قد يكون بعد الشيء).

٢) ص، ش، ط: له.

٣) ش: إحداهما.

٤) شرح الإشارات: لكنّها.

٥) شرح الإشارات: + في الخارج.

٦) شرح الإشارات، دا: استحقاق.

٧) شرح الإشارات، ط: يثبت.

عبارته.)

وفيه موضع نظر، إذ كما أنّ للماهية الممكنة الموجودة في الخارج اعتبارين عقليين بحسب الخارج: اعتبار وجودها واعتبار نفسها من حيث هي هي، فإنّ الموجود هناك اثنان وإن كان الوجود واحداً كما هو المقرر عندهم من كون الكلّي الطبيعي وهو الماهية من حيث هي موجوداً في الخارج بنفس الوجود؛ فكذلك الماهية المعدومة معدومة مرتفعة عن الواقع بنفس ارتفاع الوجود[1]. فالمعدوم الممكن أيضاً له اعتباران عقليان بحسب الخارج وإن كانا على سبيل التطفل: اعتبار رفع الوجود واعتبار رفع الماهية برفعه؛ فالمعدوم هناك اثنان وإن كان العدم واحداً على وزان طرف الوجود. ولهذا قيل: «كل ممكن زوج تركيبي مطلقاً من غير تخصّص[2] بحالة الوجود».

فقد علم أنّ تجرّد الممكن عن سبب الوجود وعن سبب العدم كليهما محال، ومع كل من السببين له مرتّبة خالية عنهما. فكما ليس لها حال الوجود وجود بعد العدم بعدية ذاتية، فكذا ليس لها حال العدم عدم بعد الوجود بعدية ذاتيّة؛ فلم يتمّ معنى الحدوث، إذ تمامه بوجود لاحق وعدم سابق إذا كان صفة للوجود، أو بعدم لاحق ووجود سابق إذا كان الحدوث صفة للعدم.

[بحث الخلط والتعرية][3]

والتحقيق في هذا المقام يتوقّف على الرجوع إلى ما حقّقناه في كيفية اتصاف الماهية بالوجود على طريقة الجمهور القائلين بكون الوجود صفة عارضة:

---

١) «دا»: الموجود.
٢) «ط»: تخصيص.
٣) عنوان در هامش «ط».

فإنّهم قد تحيّروا في كيفية ذلك حتى استثنى بعضهم من القاعدة الكلّية القائلة بالفرعية الاتصافَ بالوجود.

وانتقل بعضهم من تلك القاعدة إلى قاعدة الاستلزام دون الفرعية.

وبعضهم أنكر أنّ للوجود اعتباراً، سواء كان في الخارج أو في الذهن؛ وإنّما موجودية الشيء عنده عبارة عن اتحاده بمفهوم الموجود[1] كما في سائر المشتقات أيضاً عنده، سواء كانت لها مبادئ أم لا. فالأبيضية عبارة عن اتحاد الشيء بمفهوم الأبيض، وهو معنى بسيط لا يدخل فيه معنى آخر؛ ولذلك يعبّر عنه بالفارسية بـ«سفيد» وكذا في نظائره. فإنّ مثل ذلك الإشكال يرد في اتصاف الماهية بالوجود حيث إنّ ثبوته لها متفرع على ثبوتها، فيلزم أن تكون الماهية قبل وجودها موجودة.

وبالجملة، مناط تقدّم الشيء على شيء ـ أيّ تقدّم كان في أيّة صفة كانت ـ أن يكون للمتقدم وجود قبل المتأخر، وللمتأخر عدم في مرتبة المتقدم. فالتقدم الزماني عبارة عن كون المتقدم حاصلاً في زمان لم يحصل فيه المتأخر؛ فهكذا في التقدم الذاتي. فإذا كان للماهية تقدم على الوجود، فلابدّ أن تكون للماهيّة مرتبة من الكون والوجود لم يكن الوجود كائناً في تلك المرتبة. على أنّ كل اعتبار أو حيثية ـ سواء كان وجودياً أو عدمياً ـ إذا اعتبر مع الماهية في أيّ مرتبة كانت، يلزم من اعتبارها ضرب من الوجود؛ فكيف يقال: إنّها متقدمة على الوجود ـ سيّما المطلق ـ حتى يلزم الحدوث الذاتي لوجودها أو عدمها؟!

وأمّا التحقيق المرجوع إليه ـ الذي ينحل به الإشكال في كلا المقامين ـ وهو أنّ الماهية وإن كانت غير معرّاة في الواقع عن الوجود وعلّته وعن العدم وعلّته،

---

١) ط: الوجود.

لكن للعقل أن يلاحظها في ذاتها مجردة عن كافة الوجودات والعدمات، فيصفها بشيء منهما. وهذه الملاحظة ليست بمجرد تعمّل العقل واختراعه لتكون كاذبة، بل لكون كل ما هو غير الماهية ـ من الصفات ـ إذا اعتبرت معها كانت خارجة عنها زائدة عليها عارضة لها؛ فلها في حد نفسها ومن حيث اعتبار ذاتها بذاتها تجرّد عن ما عداها، لكن هذا التجرّد أيضاً نحو من أنحاء وجود الشيء لا بتعمّل العقل؛ فلها باعتبار هذه الملاحظة الذي هو خلوّها عن كل الوجودات ضرب من الوجود، كما أنّ تعرّي الهيولى عن جميع أنحاء الفعلية بحسب جوهر ذاتها ضرب من الفعلية؛ فكونها بالقوة في ذاتها الذي يوجب تقدّمها على كل هيئة وصورة ومقابلاتهما[1] تقدّم[2] العلّة القابلة على المقبول مع أنّ القابل بما هو قابل يجب أن تكون ذاته موجودة قبل المقبول فهل يصحّ ذلك إلّا بأن يقال: إنّ قوة الوجودات فيها ضرب من الوجود والفعلية لأنّها جوهر ضعيفة الوجود في غاية؟ فكذا حال الماهية بالقياس إلى مطلق الوجود، فإنّ الكلّي الطبيعي نحو وجودها بالذات التي ينسب إليه في ذاته ليس أقوى ممّا أثبتناه؛ فاعلم ذلك، فإنّه مسلك دقيق عجيب!

◆ [ص ١٦٩، س ١٤] قال: «وممّا يشكل هاهنا أمر القوة والفعل وأنّ[3] أيّهما أقدم وأيّهما أشدّ تأخّراً، فإنّ معرفة ذلك من المهمات ...»:

اعلم أنّ البحث عن أحوال القوة والفعل وأنّ أيّهما أقدم في التحقيق، من

---

١) ط: مقابلاتها. ٢) ش: فعدم.
٣) الشفاء: أنّه.

المباحث المهمة في العلم الأعلى المناسبة للفلسفة الأولى لوجوه:

الأوّل: إنّ القوة ضرب من العدم، والفعل ضرب من الوجود؛ والبحث عن أحوال الوجود والعدم لايقع إلّا هاهنا.

الثاني: إنّ القوة كالمادة، والفعل كالصورة؛ فالبحث عنها كالبحث عن المادة والصورة ممّا يجب الاعتناء به والاهتمام له.

الثالث: إنّ القوة تشابه الإمكان الذاتي الذي هو من أحوال الماهية من حيث ذاتها، لأنّ مرجعها الإمكان الاستعدادي الذي هو حال المادة الموجودة، والفعلية تشابه الوجوب؛ فيليق البحث عنهما في هذا العلم.

الرابع: إنّ معرفة أنّ أيّهما أقدم من الآخر وتحقيق ذلك شديد المناسبة لمباحث التقدم والتأخر، إذ بمعرفتهما[١] يظهر بعض أقسام التقدم والتأخر زيادة ظهور وانكشاف، إذ لكل منهما نوع تقدم على الآخر[٢]؛ فإنّ للقوة تقدماً على الفعل في الزمانيات بالزمان وبالطبع، وللفعل تقدماً عليها مطلقاً بالشرف والكمال وبالذات والحقيقة ـ كما ستعرف الكيفية في جميع ذلك.

* * *

١) ط: بمعرفتها.

٢) مط: الأخرى.

فصل [الفصل الثاني]

[في القوّة والفعل والقدرة[1] وإثبات المادة لكل متكوّن]

يريد أن يذكر في هذا الفصل أولاً معاني لفظ «القوة» من الأمور التي يطلق عليها هذه اللفظة بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز، والانتقالات الواقعة من بعضها إلى بعض في إطلاقها.

ثم يبيّن أنّ القدرة ـ التي هي ضرب من القوة بأحد المعاني ـ ليس من شرطها أن لاتكون إلّا فيما من شأنه أن يفعل تارة ولا يفعل أخرى؛ بل الذي بمشيته يفعل دائماً ولكن لا يتغيّر[2] مشيته وفعله وإرادته حَريّ بأن يسمّى «قادراً» إذا كانت إرادته سبباً لفعله، سواء كانت عين ذاته أو زائداً عليه. بل هو أحرى وأليق بأن يسمّى «قادراً مختاراً» من الذي يختار لا لذاته، بل لداع خارجي ـ كما هو مذهب بعض المتكلّمين ـ أو لا لداع أصلاً، بل على وجه الجزاف ـ كما رآه آخرون أعني الأشاعرة ـ؛ وذلك لأنّ اختيار وجود الفعل ممن لم يتغير اختياره

---

١) الشفاء: + والعجز.

٢) ش: ـ لايتغيّر.

على وجه يطرد العدم بالكلّية لا في وقت خاص بعد وقت.

ثم يبيّن أنّ القوى التي هي مبادئ الحركات والأفعال منها ما هي تامة الفعل، ومنها ما هي غيرها. فالقوى الفعلية إذا كانت مقرونة بالتخيل كما هو[1] في الحيوان، وبالنطق كما في الإنسان، كانت غير تامة القدرة، فتحتاج إلى انضمام داع أو صارف خارجيين حتى تتم في فعلها؛ ولهذا يتعلق بكلا الطرفين فيصدر عن قوة واحدة الحركة والسكون، ويدرك بقوة واحدة الإنسان واللاإنسان، ويتوهّم بوهم واحد اللذة والألم، ويقع من مبدأ واحد الشهوة والغضب. وكذلك القوى التي هي مبادئ الانفعالات قد تكون تامة وقد تكون ناقصة، وقد تكون قريبة وقد تكون بعيدة. وكلما كانت القوة أنقص[2] وأبعد، كان المَقوي بها عليه أكثر. وأبعد القوى الانفعالية هي الهيولى الأولى، ولذلك يقوى على أشياء[3] لا نهاية لها؛ كما أنّ الباريّ تعالى يفعل أشياء غير متناهية.

ثمّ يذكر أنّ من القوى الفعلية أو الانفعالية ما يحصل بالطبع، ومنها ما يحصل بالعادة، ومنها ما يحصل بالصناعة، ومنها ما يحصل بالاتفاق؛ ويذكر الفرق بين هذه الأصناف.

ثمّ يبطل مذهب من يرى من المتكلّمين ـ وفقاً[4] لطائفة من الأقدمين ـ أنّ القوة لاتكون إلّا مع الفعل، ويسفّه[5] رأيهم ويبرهن على فساد قولهم.

ثمّ يبيّن[6] أنّ القوة على الشيء ـ أي إمكان وجوده بعدما لم يكن ـ لايمكن أن يكون جوهراً قائماً بذاته، بل يجب أن يكون قائماً بموضوع له تعلق مّا بذلك

---

١) دا: ـ هو.
٢) ط: كلما كان أنقص.
٣) ط: الأشياء.
٤) ط: وفاقاً.
٥) ط: زيّف.
٦) ط: بيّن.

الموضوع بوجه من الوجوه، أعمّ من تعلق العرض بموضوعه أو الصورة بمادتها أو المركب بجزئه أو النفس ببدنه؛ ويفصّل القول في ذلك.

ثمّ يرجع ويقول قولاً مجملاً: إنّ كل حادث بعدما لم يكن لابدّ أن تسبقه مادة؛ ويبرهن عليه.

ثمّ ينعطف إلى إبطال مذهب من يرى أنّ القوة على الإطلاق متقدمة على الفعل ـ كما ذهبت إليه طائفة من عامة القدماء ـ وما يلزم ذلك من جعل المبدأ الأول شيئاً ناقصاً خسيساً، كالظلمة أو الهاوية أو شيء لايتناهى.

✦ [ص ١٧٠، س ٤] قال: «إنّ لفظ القوّة وما يرادفها قد وضعت أول شيء للمعنى الموجود ...»:

[في معاني القوة]

إنّ مفهوم لفظ «القوة» يقال بالاشتراك الاسمي على أمور كثيرة ويقع فيها نُقولٌ [١] كثيرة؛ ولكنّها وضعت ـ أوّل ما وضعت ـ للمعنى الموجود في الحيوان الذي به يمكنه أن يكون مصدراً لأفعال شاقة من باب الحركات والتحريكات ليست بأكثرية الوجود عن نوعه، سواء كانت بحسب الكمية أو بحسب الكيفية [٢]. ويسمى ضد هذا المعنى «الضعف».

وكأنّه زيادة وشدة في المعنى الذي هو «القدرة» التي هي إحدى الكيفيات النفسانية والملكات الحيوانية المفسرة بـ«كون الحيوان إذا شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل»؛ وضدها «العجز».

بل نقول: إنّ للقوة بالمعنى الأوّل مبدأ ولازماً: أمّا المبدأ فهو القدرة التي

---

١) مط: مقول / ط: بقول.   ٢) مط: الكمية.

للحيوان، وأمّا اللازم فهو أن لاينفعل الشيء بسهولة [١]. فجعلت «القوة» للمعنى الذي لاينفعل لأجله وبسببه الشيء بسهولة، فإنّ لمزاول الحركات الكثيرة ومباشر الأفعال الشاقة أن يطرأ له انفعال ويلحقه ضعف ووهن، فصار انفعاله والألم العارض له منها مما يصدّه عن إتمام فعله؛ فلاجرم صار اللّا انفعال دليلاً على الشدة، والانفعال الظاهر المحسوس دليلاً على الضعف.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إنّ الجمهور نقلوا اسم «القوة» إلى ذلك المبدأ فسمّوا القدرة «قوة»، وإلى ذلك اللازم فسمّوا اللّا انفعال «قوة».

ثمّ نقول: إنّ القوة بهذا المعنى لها وصف عام كالجنس لها، ولها لازم أيضاً. أمّا الذي كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير؛ وأمّا اللازم فهو الإمكان، لأنّ القادر لمّا صحّ منه أن يفعل وصحّ منه أن لايفعل كان صدور الفعل كلاصدوره عنه في محل الإمكان، فكان الإمكان الوقوعي لازماً لوجوده.

وإذا ثبت ذلك، فاعلم أنّ الفلاسفة نقلوا اسم القوة تارة إلى ذلك الجنس فأطلقوا لفظة «القوة» على كل صفة أو حال في شيء مؤثرة في الغير من حيث هو غير، سواء كانت جوهراً أو عرضاً وكانت معها إرادة أو لم تكن؛ حتى إنّهم سمّوا الحرارة «قوة» من حيث إنّ لها تأثيراً في غيرها. وكذا الطبيعة الجوهرية إذا حركت ذاتها بالحركات الطبيعية، أو غيرها بالحركات القسرية، أو النفس إذا عالجت نفسها في الأمراض النفسانية، أو شخصها أو غير شخصها في الأمراض البدنية، يسمى كلّها «قوة» لأنّ كلاً منها مبدأ التغير منه في آخر من حيث هو [٢] آخر؛ حتى إذا كان مبدأ للتغيّر منه في نفسه ـ كما في بعض هذه الأمثلة ـ لم يكن ذلك لأنّه هو ونفسه شيء واحد بالذات، بل لأنّه ونفسه شيئان

---

١) ط: + يقول.

٢) ط: هي.

مختلفان بوجه من الوجوه المكثرة للذات من اختلاف الحيثيّات التقييدية، ولا يكفي هاهنا اختلاف الحيثيات التعليلية. فالنفس مثلاً إذا صارت مبدأ لمعالجة نفسها فهي بما لها ملكة العلاج ـ أعني الصورة العلمية الراسخة ـ معالجة، وبما لها قوة القبول والانفعال مستعجلة[١]؛ فليست من حيث هي أمر قابل للعلاج مبدأً له، بل من حيث هي غيره. فكأنّ هنا[٢] شيئين مفترقين في جزأين لها: شيء له قوة أن يفعل، وشيء له قوة أن ينفعل؛ وكذلك للمتحرك[٣] بطبعه شيئان: صورة، ومادة، فهو المحرك بصورته والمتحرك بمادته.

وتارة نقلوا اسمها إلى ذلك اللازم وهو «الإمكان»، فيقولون للثوب الأبيض: إنّه بالقوة أسود، أي يمكن أن يصير أسود. وذلك لأنّهم ـ أي الفلاسفة ـ حيث وجدوا الشيء الذي له القوة بالمعنى المشهور الأعم ـ سواء كانت قدرة أو شدة في قوة أو عرضاً أو طبيعة أو صورة أو نفساً نباتية أو حيوانية[٤] أو نفسانية، فاعلة لشيء أو منفعلة عن شيء ـ ليس من شرطها أن يكون بالفعل مبدأ فعل وانفعال، بل لها من حيث هي قوة على الإطلاق إمكان أن تفعل وأن لاتفعل إن كانت قوة على الفعل، وإمكان أن تنفعل وأن لاتنفعل إن كانت قوة على الانفعال؛ نقلوا اسم القوة إلى الإمكان، فسمّوا الشيء الذي وجوده في حد الإمكان بحسب الواقع «موجوداً بالقوة» وهو المعدوم المترقب وجوده.

وهذا «الإمكان» ليس صفة له، لأنّه غير موجود بعد، بل لمتعلقه؛ فسمّوا إمكان قبول القابل وانفعاله «قوة انفعالية»، وسمّوا حصول ذلك[٥] المترقب

---

١) دا: ـ مستعجلة.
٢) ط: هاهنا.
٣) دا: للمحرك.
٤) ش: ـ أو حيوانية.
٥) ط: ـ ذلك.

وجوده «فعلاً» وإن لم يكن فعلاً مقابلاً للانفعال، بل الأُعم منهما القابل للقوة بمعنى الإمكان مثل تحرّك وتشكّل وتسوّد وانقطاع وانكسار.

ونسبة الفعل بهذا المعنى إلى القوة بهذا المعنى نسبة التمام إلى النقص؛ فإنّه لمّا كان الموضوع الأوّل لاسم القوّة فعلاً بالحقيقة، فهاهنا لمّا سمّوا[١] الإمكان بـ«القوة» سمّوا الأمر الذي يتعلق به الإمكان وهو الحصول والوجود بـ«الفعل». لأنّ قياس ذلك الذي سمّوه أوّلاً «فعلاً» إلى ما يسمّونه الآن «قوة» كقياس المسمى الآن «فعلاً» إلى المسمى قديماً «قوّة»؛ فبهذه النسبة سموا الحصول «فعلاً»، سواء كان فعلاً أو انفعالاً أو غيرهما.

فهذا الإمكان هو القوة الاستعدادية و[٢] لايكون إلّا لما فيه نقصان في القابلية أو الفاعلية؛ فالفاعل قد يكون ناقص الفاعلية يحتاج في فاعليته إلى ملكة أو عادة أو آلة، كما أنّ القابل قد يكون ناقصاً في القابلية بعيد الاستعداد للمقبول مفتقر إلى لواحق يصير بها قابلاً بالفعل[٣].

[في بيان الفرق بين الإمكان الذاتي والاستعدادي][٤]

واعلم أنّ هذا الإمكان يشارك الإمكان الذاتي الحاصل في المبدَع والكائن والمفارق والمادّي في أن كلاً منهما[٥] عبارة عن لا ضرورة الوجود والعدم، وتفارقه في أنّ ذلك بحسب الماهية المأخوذة وبنفسها من حيث هي هي ومنشأه[٦] نفس تلك الماهية؛ وهذا حال الشيء الموجود الشخصي بحسب كيفيته الاستعدادية التي بها يتفاوت قربه وبعده إلى حصول كماله الوجودي.

---

١) ط: سمعوا.
٢) ط: + هي.
٣) ص: + وربما.
٤) عنوان از هامش «د» نقل شده است.
٥) ط: منها.
٦) ص: منشاه.

فللإمكان بهذا المعنى حظ من الوجود كأعدام بعض الملكات التي من شأن الموضوع أن يتصف بها.

ولا يلزم أن يكون إطلاق الإمكان على الذاتي والاستعدادي بمجرد الاشتراك ـ كما ظنّ ـ حتى يلزم أن لايتم البرهان الدالّ على أنّ كل حادث له مادة حاملة لإمكان وجوده، على ما زعمه صاحب حكمة الإشراق ومتابعوه؛ فإنّ الإمكان المذكور في الترديد الواقع في ذلك البرهان ـ من أنّ الحادث قبل وجوده إمّا ممكن أو ممتنع أو واجب ـ ليس إلّا بالمعنى القسيم للوجوب والإمتناع، لكن بعد التفتيش يلزم أن يكون مصداقه ومطابقه أمراً وجودياً لما يلحقه من المخصصات المكانية والزمانية والأحوال الشخصية. هذا.

ومما يناسب إطلاق القوة على هذا المعنى أنّ المهندسين ـ وهم الباحثون عن أحوال الكميات القارة من الخط والسطح والجسم المقداري ـ لمّا وجدوا بعض الخطوط المستقيمة من شأنه أن يكون له مربع مخصوص على مساحة معينة وبعضها ليس من شأنه ذلك المربع، جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط بمعنى المقوي عليه؛ كأنّه أمر ممكن له بالقوة، سيما عند من اعتقد أنّ حدوث المربع إنّما يكون بحركة أحد أضلاعه على مثل ذلك الضلع.

ثم إنك إذا عرفت القوة بأيّ معنى كانت، عرفت القَويّ بذلك المعنى وعرفت ما يقابله وغيره؛ فغير القويّ إمّا الضعيف وإمّا العاجز وإمّا سهل الانفعال وإمّا الضروري وإمّا غير المؤثر وإمّا الخط الذي لايكون ضلعاً لمقدار سطحي مربع مفروض.

فأمّا القوة بمعنى الإمكان، فقد سلف ذكر أحكامه وخواصه فيما مضى.

وأمّا القوة بمعنى عسر الانفعال، فهو النوع الثالث من الكيفية وقد مضى بيانه.

وأمّا القوّة بمعنى الشدّة، فعندنا كمالية في نفس الوجود على الاطلاق، أو في وجود الكيفية ـ كما عند أتباع المشائين.

وأمّا القوة بمعنى الصفة المؤثرة في الغير، فلا ينحصر في مقولة؛ بل لها أنواع مختلفة من الجواهر والأعراض، وسيتكلم الشيخ في بيان أقسامها.

وأمّا القوة بمعنى القدرة، فالمشهور أنّها من الكيفيات النفسانية المختصة بذوات الأنفس الشاملة لجميع أفراد الحيوان بما هي حيوان بالقياس إلى بعض الأفعال الصادرة منها؛ وهي كذلك إن أريد بها الحالة الإمكانية التي يصحّ بحسبها صدور الفعل ولا صدوره بحسب الواقع.

وهي بهذا المعنى لاتوجد في الباريْ ـ جلّ ذكره ـ وضرب من ملائكته[1] وهم المفارقون عن المادة الجسمية بالكلية.

وهي بالمعنى الذي يصح إطلاقه عليه وعلى غيره هو كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، سواء شاء ففعل[2] أو لم يشأ فلم يفعل، سواء كانت المشية دائمة أم لا وسواء كانت عين ذات الفاعل أو زائدة عليه؛ فيكون مرجعها إلى نحو من الوجود، أعم من أن يكون واجباً أو ممكناً، جوهراً أو عرضاً.

وكل من المعنيين بل الثاني ـ الذي هو الأعم ـ نوع إضافي من القوة بمعنى الصفة المؤثرة في الغير بما هو[3]؛ والمراد بالصفة هاهنا الوصف العنواني، سواء كان عيناً لشيء أو جزءاً له أو صفة زائدة عليه.

والشيخ بصدد بيان هذا النوع من القوة الذي هو القدرة مطلقاً وتحقيق

---

١) دا: الملائكة.　　٢) ط: فعل.

٣) دا: + غير.

معناه. ونحن قبل الشروع في توضيح ما هو بصدده من بيان «القدرة» نتكلم في معنى «القوة» بالمعنى الأعم، ثمّ في أقسامها؛ فنقول:

[في أقسام القوة]

«القوة» مبدأ التغيّر من آخر[١] في آخر من حيث إنّه آخر؛ وإنّما وجب أن يكون من آخر في آخر لأنّ الشيء الواحد لو فعل في نفسه أثراً لكان ذلك الواحد قابلاً وفاعلاً، وذلك ممتنع.

وأيضاً لا شبهة في أنّ الشيء يمتنع أن يكون مبدأ التغيّر نفسه؛ لأنّه لو كان مبدأ لثبوت صفة في نفسه لدامت تلك الصفة مادام هو موجوداً، ومتى كان كذلك لم يكن متغيّراً في تلك الصفة؛ فعلمنا أنّ مبدأ تغيّره لابد أن يكون غيره.

وأمّا تقسيمها فهو أن نقول: «القوّة» إمّا أن يصدر عنها فعل واحد أو أفعال مختلفة؛ وكلا القسمين يقعان على قسمين آخرين، فإنّه إمّا أن يكون لها بذلك الفعل شعور أو لا. فحصل من هذا التقسيم أمور أربعة:

[القسم] الأوّل القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير أن يكون لها به شعور؛ وذلك على قسمين: فإنّها إمّا أن تكون صورة مقومة، وإمّا أن تكون عرضاً. فإن كانت صورة مقومة: فإمّا أن تكون في الأجسام البسيطة فتسمى «طبيعة»، مثل النارية والمائية؛ وإمّا أن تكون في الأجسام المركبة فتسمى «صورة نوعية» لذلك المركب، مثل الطبيعة المبردة التي للأفيون والمسخنة التي في الفرفيون. وإمّا أن يكون عرضاً، فذلك مثل الحرارة والبرودة.

القسم الثاني القوة التي تصدر عنها أفعال مختلفة من غير أن يكون لها شعور بها؛ فذلك هو «القوة النباتية».

---

١) ط: ـ من آخر.

القسم الثالث القوة التي يصدر عنها فعل واحد على نسبة[1] واحدة مع الشعور بذلك الفعل؛ وذلك هو النفس الفلكية، سواء كانت في الفلك أو في الكوكب.

القسم الرابع القوة التي تصدر عنها أفعال مختلفة مع الشعور بتلك الأفعال؛ [تلك][2] هي القوة النفسانية الموجودة في الحيوانات الأرضية. فهذه ذكر أقسام القوة وحدودها وموضوعاتها.

واعلم أنّ «الصورة النوعية» قد تطلق على طبائع البسائط، كما تطلق «الطبيعة» أيضاً ـ كالطبائع ـ على صورة نوعية. وكذا تطلق «الصورة» على النفس أيضاً. والكل صحيح، كل منها باعتبار.

ويظهر مما ذكرنا أنّ القوة ليست مقولة على ما تحتها قولَ الجنس؛ لأنّ بعضها[3] صور[4] جوهرية وبعضها أعراض من باب الكيف، ولا يمكن أن تكون أقسام الصور الجوهرية والأعراض الكيفية مندرجة تحت جنس واحد. وإنّما هي من أقسام الموجود بما هو موجود. ولنرجع إلى المتن:

◆ [ص ١٧٢، س ١٣] قال: «وقد يشكل من هذه الجملة أمر القوة التي بمعنى القدرة، فإنّها يظنّ أنها لايكون موجوداً إلّا ...»:

[في بيان معنى قدرة الواجب تعالى وردّ ما زعمه المتكلمون في القدرة]

اعلم أنّ جماعة من المتكلمين ومن يحذو حذوهم يريدون أن ينظروا في العقليات نظرهم في السمعيات، وفي الإلهيات نظرهم في الجسميات؛ ولم يتعدّ

---

١) ش، مط: شبه.
٢) ما نسخها: تلك.
٣) ش: ـ بعضها.
٤) ط: صورة.

طورهم عن طور الأفهام العامية والمدارك الجمهورية. ثمّ لمّا سمعوا أنّ الباريّ ـ جلّ ذكره ـ عالم قادر مريد، ولم يعلموا من هذه الصفات إلّا ما شاهدوه من نفوسهم ونفوس بعض الحيوانات، ولم يعلموا من العلم إلّا صفة عارضة، ومن القدرة إلّا كيفية بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك، ولا تكفي تلك الصفة في صدور أحد الطرفين ما لم ينضم إليها شيء آخر من مرجّح أو داع أو قاسر أو قاهر، فهي بالقوة والإمكان أشبه منها بالفعل والحصول؛ فالذي[١] يفعل دائماً ولا يتغيّر فعله لا يسمّونه «قادراً» وإن كانت فاعليته بعلم وشعور؛ كما أنّ الوجود الذي لا تغيب ذاته عن ذاته لا يسمونه «عالماً»، إذ العلم عندهم إضافة بين شيئين يسمّى بها أحدهما عالماً والآخر معلوماً.

والشيخ أراد أن ينقض مذهبهم ـ المنبعث إمّا من إدراك المحسوسات أو من مدلولات الألفاظ ـ من طريقتهم. أمّا الأوّل، فإنّهم لما رأوا قدرة الإنسان ـ الذي هو أكمل الحيوانات ـ متحققة بأنّه يريد شيئاً كالحركة فيفعله، ثمّ ضده كالسكون فيفعله، أو لا يريد فيتركه؛ ظنّوا أنّ كل قادر كذلك، فمنعوا وجود قادر يفعل دائماً أو يترك دائماً. وهذا القياس باطل، فإنّ مناط القدرة في الإنسان ليس بأن يفعل بعض الأوقات أو دائماً؛ بل بأنّ له حالة يجوز أن يفعل بها ما يريده، سواء أراد ففعل أو لم يرد فلم يفعل، وسواء أراد دائماً ففعل دائماً أو لا، فمن فعل شيئاً دائماً بإرادة دائمة فكان قادراً عليه لا محالة.

وأمّا الثاني، فإنّهم لمّا وجدوا أنّهم يقولون في تفسير «القادرة»: إنّه إذا شاء ففعل وإن لم يشأ لم يفعل، توهّموا منه أنّه لابد في تحقق هذه القضية أن يكون القادر هو الذي يفعل تارة ولا يفعل أخرى.

---

١) ط: ـ ولا تكفي تلك الصفة... فالذي.

وهذا أيضاً فاسد، إذ لا دلالة لهذا اللفظ على ما ادّعوه؛ فإنّ الذي يفعل دائماً فقط إن كان يفعل من غير أن يشاء ويريد، فصدق أنّه ليس بقادر، فلا قدرة له ولا قوة بهذا المعنى، وإنّما له قوة بنوع آخر كطبع أو قسر أو تسخير أو غير ذلك وإن كان مبدأ فعله شعور وإرادة سواء كان تخيلياً أو وهمياً أو عقلياً عقلاً زائداً على الذات أو عقلاً هو نفس ذات الفاعل بما هو فاعل، وسواء كان العلم والإرادة دائماً غير متغير دواماً اتفاقياً أو لزومياً مستحيل الانفكاك والتغير؛ فإنّه في جميع هذه الأقسام قادر يفعل بقدرة وإرادة بالضرورة وتكون القضية يعني قولنا: «إذا شاء فعل» و«إنّه[1] إن[2] لم يشأ لم يفعل»[3]؛ فإنّ كلتا هاتين القضيتين الداخلتين في تفسير القدرة وتحديدها شرطيتان، والشرطية لايتعلق صدقها وصحتها بأن يكون شطراها صادقين، ولا أيضاً أن يكون أحدهما صادقاً؛ فإنّه يصح أن يكون كلا الجزأين كاذبين، كقولنا: «لو كان الإنسان طياراً لكان يتحرك في الجوّ» وقولنا: «لو لم يكن الإنسان حيواناً لم يكن درّاكاً» وكقولك: «لو أراد الباريُ الظلم لفعل، ولو لم يرد إيجاد العالم لم يفعل». فالمقدم والتالي جميعاً في هذه القضايا الأربع كاذبان؛ ويصح أيضاً أن يكون المقدم كاذباً والتالي صادقاً مع صحة الشرطية، كما يقال: «لو كان الإنسان طائراً لكان حيواناً».

وليس أيضاً يتوقف صدق القول الشرطي هناك على[4] استثناء وصدق حملي؛ فإذن، ليس يلزم من صدق قولنا: «إن شاء فعل» أنّه شاء حتى يصحّ هذه القضية، ولا أيضاً يلزم من صدق قولنا: «إن لم يشأ لم يفعل» أنّه لم يشأ فصحّت بهذه القضية القدرة، وإن خلت عن الاستثناء لعين المقدم فيهما. فكذب المقدم في

---

١) دا، مط: ـ إنّه.
٢) ش: ـ إن.
٣) ط: + صادقة.
٤) ش: ـ على.

إحداهما لايوجب كذبها[١]، فليس إذا كذب قولنا: «إنّه لا يشاء» ـ كما عند الفلاسفة ـ لزوم كذب قولنا: «وإذا لم يشأ لم يفعل» لما علمت.

فإذن، كان لاينبغي أن يقع التنازع بين الفلاسفة والمتأخرين في إثبات قدرة الله تعالى، لأنّهما جميعاً متفقان[٢] في تحقق هذا القول الشرطي الواقع في تحديد «القدرة»؛ فكون[٣] المقدم في إحدى القضيتين صادقاً متحققاً بل واجب التحقق واجب الصدق والحصول[٤] وفي الأخرى كاذباً غير متحقق بل ممتنع[٥] التحقق في حقه تعالى عند الفلاسفة، وعند المتكلمين بالعكس من ذلك صدقاً وكذباً، تنازعٌ[٦] في شيء خارج عن حد «القدرة» ومعناها. فذلك نزاع في قدم العالم وحدوثه بناء على أفهام الجمهور وإن كان الثابت عندنا أمراً آخر ستقف عليه، وهو ثبوت الإرادة القديمة الأزلية مع حدوث العالم وتجدد وجوده ودثوره على وجه يوافق قوانين الحكمة وآراء الحكماء الإلهيين ـ وليس هاهنا موضع بيانه.

وبالجملة، «القدرة» أينما تحصل تتعلق بالمشية، لكن مشية الأول يستحيل أن تكون بالإمكان إذ ليس هناك حيثية[٧] إمكانية ولا صفة زائدة ولا دواع مختلفة ولا قسر ولا جزاف اتفاقي؛ بل هناك وجوب فقط بلا إمكان، وفعل صرف بلا قوة، ووجود محض بلا بخل ولا تقتير. فالقدرة هناك تامة كاملة لاتتعلق بأمر خارج من انبعاث داعية أو شوق أو زوال مانع أو حضور معاون

---

١) دا: كذبهما. ٢) ش: متفقين.

٣) ط: فتكون.

٤) ص، ش: الصدق الحصول / مط: الصدق أو الحصول.

٥) ط: يمتنع. ٦) مط: فالتنازع.

٧) دا: جهة.

أو صلوح وقت أو حصول قابل. وهي بخلاف القدرة فينا، فإنّها نفس القوة بمعنى الإمكان؛ فإنّ «القادر» منّا يحتاج في قدرته ـ لتساوي طرفي الفعل والترك إليها ـ إلى أمر زائد على ذات القادر وقدرته، تتعلق به إرادته الموجبة لقدرته من الدواعي والأسباب المختلفة والأغراض[1] المتلاحقة؛ وذلك من الآلة كحاجة الكاتب في اختيار كتابته إلى القلم، والنجار في إرادة نجره إلى المنحت، أو القابل كحاجتهما إلى القرطاس والخشب، أو المعاون كحاجة النشار إلى وجود مشارك آخر يتم بهما إرادة الفعل الذي هو النشر، أو صلوح الوقت كحاجة متخذ الأديم إلى وقت الصيف، أو وجود مقتضٍ كحاجة مريد الأكل أو الجماع إلى شهوة البطن أو الفرج، أو زوال المانع كحاجة مريد الحركة في الحبس إلى زوال القيد، وما يجري مجرى هذه الدواعي والأسباب. فمن لم يعرف قدرة الله على ذلك التنزيه، فقد وقع في التجسيم والتشبيه ـ تعالى عمّا يقوله المجسمة والمعطلة علوّاً كبيراً.

فإن قلت: فما تقول في «القدرة» إذا فسّر بـ«كون الفاعل بحيث يصح منه الفعل ومقابله جميعاً» والبارئ ـ جلّ اسمه ـ لايصح منه حصول الطرفين؛ فكيف يجوز إطلاق «القادر» بهذا المعنى عليه تعالى؟

قلنا: هذه الصحة والإمكان بالنظر إلى نفس صفة «القدرة» لا ينافي الوجوب بالنظر إلى صفة «الإرادة» و«العلم» الداعيين إلى إيجاد العالَم وإن كانت صفاته تعالى كلّها متحدة في الوجود؛ كما أنّ نسبة الإمكان إلى الوجوب نسبة النقص إلى الكمال[2] ونسبة الشيء إلى تأكّده، فكذلك نسبة بعض الصفات إلى

---

١) ط: الأعراض. ٢) ش: النقص.

البعض؛ فمبدئية[١] القدرة لصدور الموجودات مبدئية بالإمكان، ومبدئية العلم والإرادة مبدئية بالوجوب، ولا منافاة بينهما. فاعلم ذلك، فإنّه دقيق غامض.

◆ [ص ١٧٢، س ١٣] قال: «وهذه القوى التي هي مبادئ الحركات[٢] والأفعال بعضها قوى تقارن النطق والتخيل، فإنّه يكاد ...»:

[في بيان القوة المقارنة للنطق]

يريد تقسيم القوة الفاعلية -التي هي أعمّ من القدرة- إلى التامة والناقصة، وكذا القوة الانفعالية إليهما؛ ليظهر أنّ «القدرة» فينا وفي كثير من ذوات القدرة ناقصة في الفاعلية والتأثير، بأن يقال: إنّ هذه القوى التي هي في عالمنا هذا مبادئ[٣] للحركات والأفاعيل التي هي أيضاً من باب الحركات والاستحالات، بعضها قوى تقارن النطق والتخيل، وبعضها ليس كذلك. والمراد بـ«النطق» الإدراكُ العقلي الحاصل بالفكر أو بغيره على وجه التجدد والحدوث، وبـ«التخيّل» أيضاً الإدراك الجزئي الباطني الحادث عقيب الإحساس أو الاختزان.

وهذان[٤] الإدراكان لايوجدان في المبادئ العالية، إذ[٥] لا تغيّر في ذاتها ولا في إدراكها ولا في فعلها؛ فإدراكاتها لاتتعلق بالشيء وضده، وكذا فعلها على سنة واحدة؛ فمبادئ إدراكاتها كمبادئ أفعالها لاتتعلق بالطرفين. وذلك بخلاف قوانا الفعلية والإدراكية: فنحن نعلم بقوة واحدة عقلية الإنسانَ واللّاإنسان،

---

١) ص: فمبدأية. (ملاصدرا در تمام موارد اين چنين نوشته است.)

٢) الشفاء: للحركات. ٣) ط: مباد.

٤) ط: + الأخيران. ٥) دا: و.

وندرك بوهم واحد أمرَ اللذة والألم، ونفعل بقدرة واحدة الحركة والسكون؛ فظهر أنّ قوانا الفعلية وكذا الإدراكية ليست تامة، بل كلّها مبادئ ناقصة ليس شيء منها كالمبادئ العالية.

ولا يبعد أن يكون في الجواهر المفارقة مبدأ الفعل ومبدأ الإدراك كلاهما قوة واحدة، كالواجب جلّ ذكره، حيث إنّ علمه وقدرته شيء واحد، وكذلك معلوماته بما هي معلوماته بعينها مقدراته وبالعكس ـ كما سيجيء تحقيقه. وذلك غير متصور في النفوس الحيوانية الأرضية، حيث إنّ مبدأ فعلها غير مبدأ إدراكها، لكن مع ذلك مبدأ فعلها مجانس مبدأ إدراكها؛ ولهذا قال: والتي أي قوى الفعلية التي تقارن النطق والتخيل تجانس النطق والتخيّل، فإنّ الإرادة والقدرة النطقيين من جنس الإدراك النطقي.

فالتابع للاعتقاد العقلي إرادة عقلية تتم بها قدرة عقلية، يترتب عليها ما يناسبها من الأفعال كفعل الخيرات والعبادات العقلية ووضع الشرائع والنواميس الإلهية وتدبير المملكة والسياسات الدينية[1].

والإرادة التخيّلية من جنس التخيّل والاعتقاد[2]، وهي كالشهوة والغضب التابعين للاعتقاد الوهمي، والذي يترتب عليها من الأفعال ما يناسبها كقضاء الشهوات للبطن والفرج وفعل الانتقام والظفر على العدوّ.

وبالجملة، إذا صدر عن الإنسان أو غيره من الحيوان فعل بالقدرة، فلابدّ هاهنا أوّلاً من تصور ذلك الفعل تصوراً من جنسه، ومن تصديق واعتقاد عقلي أو وهمي، ثمّ ما ينبعث عن أحدهما من إرادة أو شوق حيواني؛ ثمّ مع ذلك لابدّ

---

١) دا، مط، ط: المدنية.

٢) ط: ـ والاعتقاد.

من زيادة تأكد[١] وإجماع، فإنّ كلاً من الإرادة والشوق الحيواني قابلان للشدّة والضعف.

ولا يكفي في انبعاث القدرة أصل الإرادة المميلة إياها إلى أحد الطرفين ما لم تبلغ حدّ الجزم، ولا الشوق الناقص إليه ما لم يشتد؛ فإذا تمت الإرادة المتعلقة بفعل، لزم صدوره من غير تخلف بالضرورة. وكذا الشوق الحيواني إذا اشتدّ، وقع الفعل المتعلق به إذا لم يكن مانع من خارج أو داخل؛ فإنّ الإنسان كالمرء الصالح ربما يشتد شوقه إلى فعل شهواني قبيح[٢] فينصرف عنه ولا يريده لوجود مانع داخلي أو صارف باطني من عقل أو شرع. فعلم من هذا أنّ الإرادة الجازمة لايمكن أن يتخلّف عنه الفعل، بخلاف الشوق الشديد إلّا في غير الإنسان أو فيه بما هو حيوان فقط[٣]؛ فإنّ الشوق في الحيوان بما هو حيوان رئيس القوى الفعلية، كما أنّ الوهم رئيس القوى الإدراكية. وأمّا في الحيوان النطقي بما هو حيوان ناطق، فرئيسها بعد العقل العملي الإرادة، وبعدها الشوق المتشعب إلى الشهوة و[٤] الغضب، وبعده القدرة المباشرة للفعل وهو تحريك العضلات. وليس أنّ كل فعل يفعله الإنسان مما يحتاج فيه إلى توسط شوق حيواني، بل ذلك في أفعاله الشهوية والغضبية. فتأمّل فيما ذكرناه؛ فإنّ بعض المتأخرين المشهورين بالتعميق والتحقيق وقع في الخبط والخلط، فظنّ أنّ الإرادة لا تكون إلّا تأكّد[٥] الشوق نظراً إلى ظاهر قول الحكماء: إنّ الشوق معدود من مبادئ الأفعال الحيوانية. والحق ما حصّلناه من أنّ الإرادة والشوق متغايران كالكراهة

---

١) دا: تأكيد. ٢) ط: فيقبح.

٣) ط: ـ عنه الفعل بخلاف... فقط. ٤) دا: ـ و.

٥) ط: بعد.

والنفرة.

إذا علمت هذا، فاعلم أنّ هذه القوى المقارنة للنطق والتخيل إذا خلّيت[١] بأنفسها، فهي ناقصة في كونها مبدأ تغير لشيء في شيء آخر غير تامة إلّا إذا صارت مقرونة: إمّا بإرادة منبعثة عن اعتقاد ورأي عقلي تابع لتصور عقلي لطرفيه[٢] إذا كان الاعتقاد بديهياً، أو لفكرة عقلية إذا كان نظرياً، أو إرادة منبعثة عن اعتقاد وهمي تابع لتخيل أمر شهواني أو غضبي. فإذا اقترنت بها تلك الإرادة الجازمة المسمّاة بـ«الإجماع» لا المميلة فقط، أو اقترن بها شوق شديد شهوي أو غضبي، ولم يكن هناك إرادة أخرى مخالفة له، فحينئذٍ تصير تامة موجبة لتحريك الأعضاء الأدوية والعضلات[٣] والرباطات؛ فكان قبل هذا الاقتران والانضمام مبادئ بالقوة والإمكان[٤]، وحينئذٍ صارت مبادئ للأفعال بالفعل والوجوب، وقد بيّن سابقاً أنّ العلّة ما لم تصر علّة بالوجوب والإيجاب لم تصر علّة بالفعل، وكذا ما لم يصر المعلول واجباً بها لم يوجد عنها بالفعل.

فمادامت الإرادة وما يجري مجراها ضعيفة أو معارضة[٥] مقهورة، لم يوجد الفعل عن الفاعل المختار؛ مثال ذلك أنّا إذا تصوّرنا شيئاً لذيذاً عندنا ووجدنا من نفسنا[٦] ميلاً قوياً إليه، فربما لا يعارضه فينا داع إلى الكفّ عنه فنزاوله لا محالة؛ وربما نعمل الرويّة فنجد أنّ المصلحة في تركه وحينئذ فنجد فينا ميلاً مخالفاً للميل الأوّل داعياً إلى خلافه. وربما غلب علينا هذا الميل الآخر

---

١) ش: خلَت.　　٢) ط: بطرفيه.

٣) دا: بالعضلات.　　٤) دا: بالإمكان.

٥) ط: مفارقة.

٦) در «ص» «نفسنا» در متن آمده است و «طباعنا» در بالای سطر، که نشان می‌دهد از نظر ملاصدرا هر یک از دو کلمه درست است. در نسخهٔ «ص» که بخط ملاصدرا است در چند مورد چنین عملی انجام شده است / دا: أنفسنا.

فكففنا النفس عنه مع[١] بقاء الميل بحاله من غير تبدل، كالمحتمي[٢] المكلف للتوقّي[٣] عمّا يشتهيه جداً مع بقاء الاشتهاء، وكالزاهد المغلوب للشهوة في اللذات[٤] المحرمة؛ وربما غلب الميل الأوّل فيترتب عليه الفعل مع علمه بما يعطيه الرويّة من المصلحة في كف النفس عنه، كالمنهوم[٥] الذي يغلبه الحرص فيأكل ما يعلم[٦] مضرّته. ويشبه تخالف الميلين في باب القوى المحركة كتخالف الحكم العقلي والحكم الوهمي والتخيلي في باب القوى المدركة.

وبالجملة، ففينا ميلان متغايران نوعاً، والفعل قد يترتب على كل منهما دون الآخر، سواء وجد الآخر أو لم يوجد أصلاً كالآكل لما لا يشتهيه ولا يتنفر عنه ـ بأن لايكون لذيذاً ولا بشعاً ـ لما فيه من المصلحة، وكالآكل لما يتنفر عنه من الدواء البشع للمصلحة، فالفعل فيهما يترتب على الميل الأوّل دون الميل المخالف ـ وجد أو لم يوجد ـ؛ وكالآكل بشهوته[٧] من دون ملاحظة المصلحة أو معها ولكن كانت مغلوبة كما مرّ من مثال المنهوم[٨]، فالفعل على الميل الحيواني دون الإرادة النفسانية.

ثمّ لا شك أنّ ترتّب الفعل على أحدهما مع تحقق الآخر[٩] لا يتصور مع تساويهما، بل إنّما يكون للغالب، فأيّهما غلب على الشخص أطاعته القوة المحركة؛ فمادامام متساويان[١٠]، وقع الاحتياج إلى الترجيح بإعمال الرويّة

---

١) ص، ش: ـ مع.
٢) ط: كالمتحمي.
٣) دا، ط: المتكلف المتوقّي.
٤) ط: الذات.
٥) ط: كالمحموم (و ظاهراً اين درست است. با اينحال در «ص» همان است كه در متن آمده است).
٦) ش: لم يعلم.
٧) ط: لشهوته.
٨) دا (هامش): المحموم.
٩) ش، ص: ـ الآخر.
١٠) ط: فإذا تساويا.

وغيرها.

فتحقّق وتبيّن من جميع ما ذكر أنّ هذه القوى والقُدر المقارنة للنطق والخيال ليست في أنفسها ولا بانفرادها تامة التأثير، ولا يجب من وجودها وحضور منفعلها كالبدن ونحوه ووقوعه منها بالنسبة التي إذا فعلت فيه فعلت بها فيه أن يتحقق وجود الأثر منها والحال أنّها هي بعدُ قوة محضة لا قدرة بالفعل. ولو كان شيء من هذه القوى الفعلية بانفراده[1] ممّا يجب عنه الفعل، لكان مادام وجوده فاعلاً لجميع ما له أن يفعله وفاعلاً للمتضادين وما بينهما من المتوسطات؛ والتالي بقسمَيه باطل، فكذا المقدم. فثبت أنّها إنّما كانت فاعلة بالفعل إذا صارت كما قلنا من انضمام الإرادة الجازمة أو الشوق الغالب.

◆ [ص ١٧٤، س ١٦] قال: «وأمّا القوى التي في غير ذوات النطق والتخيل فإنّها إذا لاقت القوة المنفعلة[2] أن يفعل إذ ليس هناك إرادة واختيار منتظر[3] ...»:

[في القوى الفعالة الغير المقارنة للإدراك الحيواني وأحوالها]

لما ذكر القوى الفعالة المقارنة للإدراك التجددي وأحكامَها من أنّها غير تامة الفاعلية ولا واجب الفعل والصدور، وأنّها لايجب من حضورها وحضور منفعلها وحصول النسبة التي بها يفعل حين تفعل حصول الفعل منها[4] ـ وإلّا لفعلت الأضداد والمتوسطات بينها بالفعل وهو محال ـ، بل إذا انضمت إليها الإرادة الجازمة وما يجري مجراها، وغير ذلك من الأحكام؛ شرع في القوى

---

١) ط: بانفرادها.

٢) الشفاء: + وجب هناك.

٣) الشفاء: تنتظر.

٤) ص، ش: تفعل فيه بينها / مط: تفعل فعل بينها.

الفعالة الغير المقارنة للإدراك الحيواني وأحوالها:

فمن جملة أحوالها أنّها إذا صادفت المادة القابلة والقوة المنفعلة، يجب عندها الفعل؛ إذ ليس هناك حالة منتظرة من إرادة أو شوق أو قسر: أمّا الأوّل فلأنّ الكلام فيما لا إرادة فيه. وأمّا الثاني فلأنّ المفروض أنّ المادة المهيأة حاضرة، فإن كان هناك أمر منتظر[١] فيكون طبعاً منتظراً[٢]، فحينئذٍ لم يكن ما فرضناه مبدأ مبدأ[٣]؛ بل المبدأ بالحقيقة ذلك الطبع المنتظر فقط أو المجموع المركب منه ومن ما حصل أوّلاً، ويكون الثاني على هذا التقدير جزءاً لما هو الفاعل بالحقيقة الذي وجب صدور الفعل عند تحققه، ويكون حينئذ نظير الإرادة الجازمة المنتظرة في أنّ كلاً منهما جزء لما هو المبدأ بالفعل[٤]، والذي حصل من قبل وهو جزء الآخر مبدأ بالقوة. لكن الفرق بين الإرادة المنتظرة والطبع المنتظر معلوم، لأنّ أحدهما جوهر والآخر عرض، وأحدهما تابع للعلم وإدراك[٥] دون الآخر وقابل للشدة والضعف دونه.

✦ [ص ١٧٥، س ٢] قال: «والقوة الانفعالية أيضاً التي يجب إذا لاقت الفاعل أن يحدث الانفعال في هذه الأشياء ...»:

[في أحوال القوى الانفعالية]

لمّا ذكر أحوال القوى الفعلية بقسميها، وأنّ كلاً منهما يكون منه بالقوة ومنه بالفعل، ويكون منه ناقصة بعيدة ومنه تامة قريبة، شرع في أحوال القوى

---

١) نا: ينتظر. ٢) دا: ينتظر.
٣) ط: ــ مبدأ. ٤) ص: الفعل.
٥) ط: الإدراك.

الانفعالية. وهي أيضاً منها تامة ومنها ناقصة؛ والتامة هي التي إذا صادفتها القوة الفاعلية يحدث فيها الانفعال بالفعل، والناقصة ما لا تكون كذلك وهي التي تحتاج إلى قوة فاعلة أخرى قبل هذا الفاعل حتى تتهيأ بالفعل لحدوث هذا الانفعال؛ فهي في كونها قوة انفعالية تكون بالقوة لا بالفعل، لأنّها بعيدة الانفعال، والأولى قريبة.

فإذن، القوة الانفعالية ـ كالقوة الفعلية ـ قد تكون تامة وقد تكون ناقصة، وقد تكون قريبة وقد تكون بعيدة، وقد تكون بالفعل وقد تكون بالقوة. مثال البعيدة الناقصة القوةُ التي للمَني بالقياس إلى قبول الرجلية، ومثال القريبة قوتُها للجنينية وقوةُ الصبي لأن تصير رجلاً؛ فالمني والجنين والصبي في كل منها قوة أن يصير رجلاً، لكنّ القوة التي في المني تحتاج قبل أن تفعل فيه القوة الفعلية المحركة إلى الرجلية من قوى فعلية متتالية هي محركات للمادة المنوية بعضها إلى الجنينية وبعضها إلى الصبوية؛ والتي في الجنين تحتاج إلى بعض تلك القوى السابقة، وأمّا التي في الصبي المراهق فلا تحتاج إلى فاعل آخر غير فاعل الرجلية. وبالحقيقة هذه القوة هي القوة الانفعالية لأن يصير الشيء رجلاً بالفعل، والتي قبلها هي قوة القوة وإمكان الإمكان؛ فإنّ الإمكان أيضاً قد يكون حاصلاً لشيء بالفعل والوجوب، وقد يكون له بالقوة والإمكان؛ فالمني مثلاً ليس بممكن له بالفعل أن يصير إنساناً بل ذلك يمكن له بالإمكان، وقد لايكون بالفعل ولا بالإمكان كالحجر والشجر والبقر؛ فإنّ كلاً منها فيه امتناع أن يصير إنساناً، لا إمكانه ولا إمكان إمكانه.

واعلم أنّ جهة القوة الانفعالية تخالف جهة القوة الفعلية؛ فإنّ جهة القوة الفعلية هي الوجود والتحصل، وجهة القوة الانفعالية هي العدم والإبهام، لا كل

عدم شيء لشيء[١]، بل[٢] عدم شيء لشيء من شأنه أن يوجد له. فكل ما فيه قوة أمر فلابدّ فيه[٣] من تركيب من أمرين، يكون بأحدهما بالفعل وبالآخر بالقوة.

وكل مركب ينتهي إلى بسيط. ولاستحالة التسلسل لابد في الوجود من أمر تكون فعليته عين قوته؛ فتكون فيه قوة جميع الأشياء، كما لابدّ في الوجود من أمر بسيط يكون محض الوجود بلا عدم، والفعل بلا قوة. وبذلك يثبت وجود الهيولى الأولى ووجود المبدأ الأول تعالى، وهما في حاشيتَي الوجود المطلق:

فالأول فاعل للكل، لكونه في كل شيء بالفعل وله كل شيء، بل هو كل الأشياء بالفعل.

والهيولى قابلة للكل، لأنّها في ذاتها فاقدة الكل[٤] ولها إمكان الكل؛ فبحسب ما يحصل لها من فعليةٍ صورةٌ تصدّها عن قبول صورة غيرها، وبحسب ما في[٥] تلك الصورة من العدم والنقص يصير مبدأ لاستعداد قبول صورة أشرف وأكمل منها. مثلاً إذا تصورت الهيولى بصورة المني فمن جهة كون تلك الصورة أمراً جمادياً بالفعل، تعوقها عن قبول صورة أخرى[٦] من الصورة[٧] الجمادية وغيرها؛ ومن جهة كونها ناقصة الجمادية غير قوية الوجود، تصير معدة لها لقبول صورة أخرى فوقها؛ وهكذا إلى أن يبلغ في الكمال إلى قبول صورة العقل الفعل. وهذا باب عظيم في الحكمة والمعرفة يحتاج إلى خوض شديد وتعمق تام مع ذهن ثاقب وقريحة لطيفة، والجمهور في غفلة عريضة من دركه.

---

١) ش، ص: ـ عدم شيء لشيء.
٢) ص: ـ بل.
٣) ش: ـ فيه.
٤) دا: للكل.
٥) ط: ـ في.
٦) ش: آخرين.
٧) مط: ـ الصورة.

والحاصل أنّ الشيء كلّما كان أشدّ وجوداً وأقوى تحصّلاً، كان أكثر فعلاً وأقل انفعالاً؛ وكلّما كان أضعف وجوداً وأنقص تحصلاً، كان أكثر انفعالاً وأقل فعلاً[١]. فالباريُ سبحانه لمّا[٢] كان في غاية كماغل الوجود وشدة الحصول، كان فاعلاً للكل، وكانت قوته وراء ما لايتناهى بما لايتناهى؛ والهيولى الأولى لمّا كانت محض القوة وكانت في ذاتها مبهمة الوجود غاية الإبهام لتعرّيها عن كافة الصور والفعليات، كانت فيه قوة جميع الأشياء. لست أقول: استعدادها، إذ الاستعداد هو القوة القريبة لشيء مخصوص ولا يكون إلّا بسبب صورة خاصة. فلا استعداد للهيولى في ذاتها إلّا لصورة ما على الإطلاق، وإنّما يستعد لشيء حاصل لأجل لحوق صفة خاصة بها؛ فهي في ذاتها محض القوّة لكل شيء ومحض الاستعداد لشيء مّا مطلقاً، ولذلك من شأنها تقبُّل[٣] كل شيء، ولهذا يعوق البعض لها عن بعض. وأنت قد علمت فيما سبق من كلام الشيخ أنّ الاستعداد للهيولى فصل جنسها، وهو الجوهرية التي مرجعها إلى مطلق الوجود مع قيد سلبي.

واعتراض شيخ الإشراقين[٤] ـ بأنّ الهيولى إذا كانت على هذه السذاجة[٥] من كونها محض الوجود مسلوباً عنه الزوائد كانت مثل واجب الوجود، لأنّه عندهم وجود محض مسلوب عنه الزوائد ـ ساقط؛ لأنّ الفرق بين القولين كالفرق بين السماء والأرض: فكون الهيولى وجوداً على الإطلاق معناه أنّها لغاية القصور لاتكون شيئاً مخصوصاً، ولا يحمل عليها شيء إلّا مطلق الوجود العام الشامل

---

١) مط: ـ وأقل فعلاً.

٢) ط: كما.

٣) د: أن يقبل.

٤) ر.ك: حكمة الإشراق، ص ١١٦.

٥) ط: السزاجة.

لجميع الأشياء حتى الأعدام والملكات والقوى والاستعدادات[١]. فهي لأجل أنّها قوة محضة يصدق عليها معنى الوجود المطلق؛ فهي بهذا المعنى ليست أزيد من مطلق الوجود[٢]، وإلّا لكانت لاحقة بالعدم المحض. وأمّا الواجب فهو صرف الوجود، بمعنى أنّه وجود متأكّد لا يشوب بأمر عدمي، بل جميع الحيثيات الوجودية مأخوذ منه. ففي ما ذكره خلط بين مفهوم الوجود المطلق وحقيقته الأصلية.

فإذن، المادة الأُولى قوة بعيدة بالنسبة إلى الكمالات الصورية، فيحتاج إلى اقتران قوى فاعلية متعددة بعضها قبل بعض للتصور بصورة كمالية كالجمادية والنباتية والحيوانية. وكلّما كانت الصورة الكمالية أتمّ وإلى الغاية الأخيرة التي ليست فوقها غاية أخرى أقرب، كانت القوى الفعّالة في المادة الأولى التي هي قبل القوة الفاعلة لتلك الصورة أكثر؛ وكلّما كانت أبعد من الغاية الأخيرة وأقرب إلى الهيولى، كانت هي أقل؛ وكذا الحكم في المواد الصورية الثانوية، كالمني بالنسبة إلى ما بعدها من الصور في القرب والبعد وفي كثرة السوابق من القوى العمّالة وقلّتها.

واعلم أنّ القوى الفعلية بعضها طبائع جوهرية، وبعضها صنائع وعادات هي أحوال عرضية[٣] صارت ملكة. مثال الأوّل القوى العمّالة في النطفة حتى تبلغ إلى الغاية الأخيرة، وفي الغذاء حتى تصير في آخر الأمر دماً[٤] ثمّ عصباً ورباطاً وعظماً، ثمّ يكسوه لحماً، ثمّ خلقاً آخر[٥]؛ مثال الثاني ما ذكره الشيخ من القوى

---

١) ط: الاستعدادية.

٢) ط: بهذا المعنى الوجود المطلق.

٣) دا (هامش): عارضة.

٤) ط: ــ دماً.

٥) اقتباسی است از سورهٔ مؤمنون، آية ١٤.

العمّالة في الشجرة حتى تصير مفتاحاً من القوة القالعة والقوة الناشرة والقوة الناحتة، وكالقوى العاملة في البُرّ حتى تصير خبزاً من القوة الطاحنة والعاجنة والمقطّعة والمرقّقة والخابزة.

وهذه القوى الفاعلة لابدّ أن تكون متخالفة الذوات إن كانت من الضرب الأول، أو متخالفة الصفات إن كانت من الضرب الثاني. والتي من القبيل الأول هي طائفة من ملائكة الله العمّالة في الأجسام بإذن الله، وهي دون الملائكة المدبرة للخلائق التي هي دون الملائكة المقربين المستغرقين[1] في شهود جلاله وجماله؛ ولهذا ورد في الخبر أنّه وكّل الله بالإنسان فيما يرجع إلى الأكل والغذاء سبعة من الأملاك، وهذا أقلّ إلى عشرة إلى مائة إلى ما وراء ذلك.

فنقول: لابدّ من ملك يجذب الغذاء إلى جوار العظم واللحم، لأنّه لايتحرك بنفسه، ومن آخر يمسكه في جوارهما، ومن ثالث يخلع عنه صورة الدم، ومن رابع يكسوه صورة العظم واللحم وغيرهما، ومن خامس يدفع الفضل الزائد من حاجة الغذاء[2]، ومن سادس يلصق كلاً بصاحبه ـ العظم بالعظم واللحم باللحم والعرق بالعرق ـ حتى لايكون منفصلاً، ومن سابع يرعى المقادير في الإلصاق.

وأمّا القوى العاملة في البُرّ حتى يصير خبزاً، فيمكن أن يكون كلها لذات واحدة مختلفة في الصفات.

فإن قلت: فهلّا فوضتْ تلك الأفعال إلى مَلَك واحد ولِمَ افتقرت إلى سبعة أملاك؟ والحنطة أيضاً يحتاج إلى من يطحن أوّلاً، ثمّ إلى من يميّز النخالة ويدفع الفضلة ثانياً، ثمّ إلى من يصبّ الماء عليها ثالثاً، ثمّ إلى من يعجن رابعاً، ثمّ إلى من يقطعه كرات مدورة خامساً، ثمّ إلى من يرقعها رغفاناً عريضة سادساً، ثمّ إلى

---

١) مط: المستغفرين.

٢) دا: من حاجته.

من يلصقها بالتنوّر سابعاً؛ فهلّا كانت أفعال الملائكة باطناً كأعمال[1] الإنس ظاهراً؟

قلنا: تجوهر الملائكة يخالف خلقة الإنسان؛ لأنّها وحدانية الذوات، والإنسان ونحوه مركب من الأضداد والأخلاط. فلا يكون لكل واحد منهم إلّا فعل، كما في القرآن المجيد: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾[2] وفي الحديث: «منهم سُجودٌ لايركع ومنهم رُكوعٌ لايسجد»[3]؛ فليس بينهم تنافس[4] وتنازع، كمثال الحواس: لايفعل أحدهما فعل الآخر ولا يزاحمه في فعله. بخلاف الإنسان فيما يفعله بالرويّة والصنعة؛ فيفعل ببعض الآلات[5] فعل الآخر ويزاحمه: فقد يضرب غيره برأسه، وقد يبطش بأصابع رِجله بطشاً ضعيفاً فيزاحم به اليد[6]؛ وكالإنسان الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن والعجن والخبز. وهذا نوع من الاعوجاج والعدول عن مجاري سنّة الله التي لا تبديل لها. ولذلك ترى الإنسان يطيع الله مرة ويعصيه أخرى لاختلاف دواعيه، والملائكة مجبولون على الطاعة: ﴿لا يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[7]. ومعرفة أفعال الله بتوسط الملائكة بحر عظيم من بحار المعرفة والحكمة، لا يعلمه إلّا الراسخون

---

١) ط: كأفعال.

٢) سورة صافات، آية ١٦٤. استشهاد به آيه براساس اين تفسير است كه اين سخن ملائكه و معرف جايگاه آنان است در عبادت يا هر كار مشخص ديگر (رجوع شود به مجمع البيان، ج ٧ و ٨، ص ٧٢٠ ذيل تفسير اين آيه در سورة صافات: «... له مقام... يعبد الله فيه. وقيل: معناه أنّه لا يتجاوز ما أمر به ورتب له...»).

٣) نهج البلاغة خطبة ١، ص ٤١: «منهم سجود لايركعون وركوع لاينتصبون»؛ بحار الأنوار، ج ٥٦، باب حقيقة الملائكة وصفاتهم وشؤونهم، روايات بسيار در اين معنى نقل كرده است از جمله در ص ١٧٤: «وإن لله ملائكة رُكّعاً إلى يوم القيامة، وإنّ لله ملائكة سُجّداً إلى يوم القيامة».

٤) مط، ط: تناقش.

٥) ش: + فعل الآلات.

٦) ط: باليد.

٧) سورة تحريم، آية ٦.

في العلم والخائضون في غمرات الحكمة، انجرّ الكلام إلى نموذج منها؛ وليعذرنا إخوان البحث في الخروج عن طورهم إليه تشوّقاً إلى طور المكاشفة وتحنّناً إلى عالم الملكوت.

◆ [ص ١٧٦، س ٣] قال: «والقوى بعضها يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالاتفاق ...»:

[في معاني الطبيعة]

«الطباع» و «الطبيعة» قد يستعملان على سبيل الترادف لمعنى واحد. وهو مصدر الصفة الذاتية والفعل الذاتي، وحينئذٍ يعم الأجسام والنفوس كلّها ـ عنصرية كانت أو فلكية ـ وهو المراد هاهنا، كما سيظهر من كلامه.

وقد يفرق بينهما وتستعمل «الطبيعة» لمعنى أخص فيزاد في تعريفها قولهم: «على نهج واحد من غير شعور»، وحينئذٍ يخرج عنها النفوس والأفلاك ويخصّ ببعض الأجسام العنصرية.

وربما يطلق «الطباع» أيضاً ك«الطبيعة» على هذا المعنى الأخص.

وإنّي لتفطّنت بمعنى آخر لها بالبرهان، وهو أنّ المزاول للحركة ـ سواء كانت في الفلكيات أو العنصريات ـ قوة جوهرية سارية في الأجسام كلّها، سواء كانت ذوات نفوس أو لا، وسواء كانت الحركة إرادية أو لا، وعلى نهج واحد أو لا، وهي أمر متجدد الوجود كتجدد الحركة اللازمة له[1]. وبذلك يثبت حدوث العالم الجسماني، وقد بسطنا القول في جميع ذلك في موضعه.

---

١) ط: ـ له.

وأمّا ما ذكره الشيخ في الفصل الخامس من المقالة الأُولى من الفن الأوّل في [الطبيعيات][١] ما حاصله: إنّ قوماً ظنّوا أنّ النفس تفعل حركة الانتقال بتوسط الطبيعة، ولا أرى أنّ[٢] الطبيعة تستحيل محركة[٣] للأعضاء[٤] خلاف ما توجبه ذاتها طاعة للنفس؛ ولو[٥] استحالت الطبيعة كذلك لما حدث إعياء[٦] عند تكليف النفس إيّاها غير مقتضاها[٧]، إذ الإعياء إنّما يكون بسبب حركة طارئة على الجسم خلاف ما يقتضيه؛ ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة. ويتبين من هذا وجود قوة للإنسان[٨] هي مبدأ للحركة غير ما يقتضيه المزاج، بسببها[٩] يقع التجاذب في حركة الرعشة أو الإعياء.

فنحن قد أجبنا عنه في بعض كتبنا ورسائلنا كرسالة الحدوث[١٠] أنّ الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس - التي تفعل بتوسطها بعض الأفاعيل والحركات المنسوبة إلى النفس التي تفعل بتوسطها بعض الأفاعيل والحركات المنسوبة إلى النفس - هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن الحاصلة له بحسب مزاجها. وتسخير النفس للأُولى تسخير ذاتي لأنّها قوة منبعثة عن ذاتها بل مرتبة من مراتب ذاتها، وللأُخرى تسخير عرضي قسري؛ تخدم الأُولى النفس طوعاً والثانية كرهاً. وإنّما يقع الإعياء والرعشة وغيرها - من الآفات

---

١) در نسخهٔ اصل (ص) سفید است و در آن بجای «الطبیعیات»، «المنطق» ذکر شده است که اشتباه است. از این مطلب چنین برمی‌آید که ملاصدرا احتمالاً عبارات شفا را از جایی نقل کرده و چون دقیق نمی‌دانسته محل آن را سفید گذاشته است تا بعداً کامل کند. به هر حال این مطلب در طبیعیات ج ١ (السماع الطبیعي، المقالة الأولى، الفصل الخامس)، ص ٣١ آمده است.

٢) الشفاء: - أنّ.

٣) ط: أن تحرك.

٤) ط: الأعضاء.

٥) الشفاء: فلو.

٦) الشفاء: الإعياء.

٧) پایان آنچه از طبیعیات الشفاء نقل کرده است.

٨) ط: الإنسان.

٩) ط: + يقتضي أن.

١٠) ر.ک: رسالة الحدوث، الفصل السادس، بحث وتحصيل.

والأمراض ـ في الأجسام ذوات النفوس التي تحققت فيها كلتا هاتين الطبيعتين، كالحيوان وغيرها، فيتجاذبان لتخالف مقتضاهما، دون ما هو كالأفلاك؛ كما يشير إليه في الكتاب الإلهي: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً﴾ [1].

ثمّ إنّ «الطباع» بل «الطبيعة» بهذا المعنى على أربعة أقسام؛ لأنّ المتحرك[2] إمّا أن يتحرك بها على نهج واحد، أو لا على نهج واحد، وكلاً[3] منهما بإرادة، أو بغير إرادة. فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير إرادة هو «الطبيعة»، وبالإرادة هو «القوة الفلكية»، ومبدؤها لا على نهج واحد ومن غير إرادة هو «القوة النباتية»، وبإرادة «القوة الحيوانية»؛ والقوى الثلاثة أو مبادؤها تسمّى «نفوساً».

[في القوى الحاصلة بالعادة والصناعة والاتفاق والفرق بينها]

ولمّا علمت أنّ مبادئ الأفعال قد تكون طبائع وقد تكون بغيرها، وهي إمّا الصنعة أو العادة أو الاتفاق، لا غير. والفرق بين الطبيعة وبين هذه الأمور معلوم. والشيخ هاهنا بصدد الفرق بين «العادة» و «الصنعة»، لأنّهما متقاربتان يشتبه إحداهما بالأخرى، ففرّق بينهما بأنّ الفعل الذي يحصل بالصناعة هو الذي كان مقصوداً بالحصول في استعمال مواد وآلات وحركات؛ وهي بوجه غاية للأفعال، وبوجه مبدأ فاعلي لها، وبوجه صورة كمالية للفعل.

وأمّا الذي يحصل بالعادة من حيث هو كذلك، فهي التي تحصل من أفاعيل وحركات كان القصد بها متوجهاً نحو غاية أخرى من شهوة أو غضب أو غيرهما؛ لكن يتبعها غاية أخرى من غير قصد متوجه إليها بالذات، فكأنّها[4] من

---

1) سورة فصّلت، آية ١١.
2) مط، ط: + بها.
3) ط: كل.
4) دا: وكأنّها.

الغايات العرضية كالشرور ونحوها. وستعلم الفرق ـ في مباحث العلل ـ بين الغاية والضروري بأحد معانيه الثلاثة.

وليست «العادة» نفس ثبوت تلك الغاية التي هي الصورة والملكة الحاصلة للنفس بواسطة تكرر تلك الأفاعيل والحركات[١]؛ بل هي في الحقيقة نفس التكرار الواقع في نوع من الفعل، لأنّها مشتقة من «العود». لكن كثيراً مّا يطلق على ثبوت تلك الكيفية الراسخة في النفس فيقال: «صار كذا عادة له»؛ كما أنّ «الصناعة» أيضاً يطلق على تلك الصورة التي في النفس وعلى نفس الفعل الصادر عنها بسهولة.

والحاصل أنّ كلاً منهما[٢] يترتب على الأفعال بنحو، ويترتب عليه الأفعال بنحو آخر. وتحقيق المقام أنّ كل مَن فعل فعلاً أو تكلّم بكلام[٣] يحصل منه أثر في نفسه وحالة تبقى زماناً؛ وإذا تكررت الأفاعيل والحركات واستحكمت الآثار في النفس، صارت الأحوال ملكات راسخة وصوراً ثابتة هي صورة تلك الأفعال ومبدؤها الفاعلي، كالسخونة الضعيفة في الفحم إذا اشتدت تصير صورة محرقة نارية تفعل فعل النار؛ كذلك الكيفية إذا اشتدت، صارت ملكة تصدر عنها الأفاعيل بسهولة من غير رويّة وتعمُّل، وكان صدورها أوّلاً بتكلّف ومشقة وتجشّم كسب جديد.

ومن هذا الوجه يحصل تعلُّم الصناعات والعادات العلمية والعملية. ولو لم يكن للنفس البشرية هذا التأثر أوّلاً، ثمّ الاشتداد يوماً فيوماً، لم يكن لأحد تعلُّم شيء من الصنائع والحِرَف، ولم ينجع التأديب والتمرين، ولم يكن في تأديب

١) ط: تكرر الأفاعيل (بجاى «تكرر تلك الأفاعيل والحركات»).

٢) مط: منها. ٣) ط: كلاماً.

الأطفال وتمرينهم الأعمال فايدة؛ وذلك قبل رسوخ حالات مضادة لما هو المطلوب[١] في نفوسهم. ولأجل ذلك يتعسّر تعليم الرجال البالغين العلومَ والصنائع لاستحكام صفات أخرى حيوانية وخروج نفوسهم بها من القوة والهيولانية إلى الفعل والصورة، وكانت أوّلاً كصحيفة خالية قابلة لكل نقش وصورة.

وستعلم في مباحث المعاد أنّ أفراد البشر إنّما تبعث يوم القيامة وتحشر على صور مختلفة هي صور أعمالهم المتكررة الوقوع عنهم في الدنيا، فتصير أنواعاً كثيرة متخالفة: بعضها من جنس البهائم، وبعضها من السباع، وبعضها شياطين، وبعضها ملائكة، ممّا يطول شرحه. وبالجملة، هذه الصور كامنة مستورة عن الحواس هاهنا، وهي بارزة مكشوفة في القيامة على رؤوس الأشهاد: ﴿إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ﴾ [٢].

قوله[٣]: «والقوى التي بالطبع منها ما يكون في الأجسام الغير الحيوانية» (إلى آخره): قد علمت أنّ القوى التي بالطبع لها أقسام أربعة كل منها جنس آخر، تحته أنواع كثيرة: ثنتان منها توجد في الأجسام الحيّة: إحداهما فعلها على نسق واحد هي ما في الفلكيات، والأخرى لا على نظام واحد هي في[٤] الحيوانات الأرضية؛ وثنتان أخريان توجد في الأجسام الغير الحيّة: إحداهما في النباتات والصادر منها لا على نسق واحد، والأخرى في غيرها كالعناصر والمعدنيّات والصادر منها على نسق واحد.

وأمّا القوى التي بالصناعة والعادة والاتفاق، فلاتوجد إلّا في قسم واحد

---

١) ط: ــ هو المطلوب.

٢) سورة عاديات، آية ٩.

٣) إلهيات الشفاء ص ١٧٦، س ١٣.

٤) ط: ــ في.

من تلك الأقسام الأربعة وهو الجسم الحيواني الذي تختلف أفاعليه[١]، كالإنسان والحيوان الذي يقرب مزاجه من مزاج الإنسان؛ فإنّ الاعتياد ممّا يمكن تحققه أيضاً في بعض الحيوانات العجم، كالفرس والقردة والببغاء.

◆ [ص ١٧٦، س ١٤] قال: «وقد قال بعض الأوائل: إنّ القوة تكون مع الفعل ولا تتقدّمه وقال ...»:

[في إبطال قول من زعم أنّ القدرة إنّما تكون مع الفعل]

زعم قوم من المتقدمين وطائفة من المتأخرين من علماء الكلام أنّ[٢] «القدرة» لاتكون إلّا حين الفعل، ولا «القوة» يمكن ثبوتها إلّا مع الفعل.

والشيخ ردّ عليهم بأنّ هذا القائل يلزم عليه أن لايقدر على القيام عند القعود، ولا على القعود عند القيام؛ فكيف صار الممتنع الوجود موجوداً؟! وأن يرى شيئاً قبل أن يبصر، وأن يبصر في يوم واحد مراراً، فهو بالحقيقة أعمى؛ إذ الذي كان يمتنع عليه أن يرى شيئاً يستحيل أن يصير بصيراً. و[٣] الخشب الذي ليس في طبيعته[٤] أن يقبل النحت كيف يصير منحوتاً؟! فكل ما ليس بموجود بالفعل ولا فيه إمكان الوجود فهو مستحيل الوجود؛ فبطل مذهبهم.

واعترض عليه صاحب الملخص[٥] بأنّ:

هذا الاستبعاد عندي ليس في موضعه؛ لأنّا فسّرنا «القوة» بكونها

١) مط: ـ وهو الجسم ... أفاعيله.
٢) ط: وأنّ.
٣) ط: إذ.
٤) ط: طبعه.
٥) المباحث المشرقية ج ١، ص ٥٠٦. (اين مطلب در الملخص به هيچ وجه مورد اشاره قرار نگرفته است.)

مبدأ للتغيّر. فمبدأ التغيّر إمّا أن يكون قد كملت جهات مبدئيته[١]، أو لم يكمل ولم يخرج بالكلية إلى الفعل. فعلى الأوّل يجب أن يوجد معه الأثر، واستحال تقدّمه على الأثر؛ فصحّ قولنا: «إنّ القوة مقارنة للفعل». وإن لم يوجد أمر من الأمور المعتبرة في مؤثريته، لم يكن تمام المؤثر، بل بعضه؛ فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل، بل بعض القوة؛ بل لا شك أنّ الكيفية المسمّاة بـ«القدرة» حاصلة قبل الفعل وبعده، ولكنها بالحقيقة ليست تمام القوة على الفعل، بل هي أجزاء القوة. وإذا أمكن تأويل كلام القوم على الوجه الذي فصّلناه، فأيّ حاجة بنا[٢] إلى التشنيع عليهم وتقبيح صورة كلامهم. (انتهى.)

أقول: لعمري إنّ تصحيح كلامهم بهذا التأويل والتفصيل أشنع وأقبح كثيراً من كلامهم الواقع على الإجمال، فإنّ هذا التفصيل ناصّ على أنّه قد يكون لشيء واحد نحوان من الكون: نقص وكمال؛ ونسبة القوة إلى الفعل والإمكان إلى الوجود بعينها نسبة النقص إلى الكمال. ففي ما ذكره اعتراف بأنّ لشيء واحد مراتب في الحصول؛ فقوله: «إمّا أن كملت جهات مبدئيته أو لم يكمل»، قلنا: لم يكمل جميعاً ولكن حصل بعضها؛ فهذا أمر متوسط بين أن لايكون في شيء جهة من جهات المبدئية[٣] كالفرس والصبيّ بالنسبة إلى الكتابة، وأن يكون فيه تمام جهات المبدئية[٤] كالكاتب الذي يكتب؛ وذلك المتوسط كالأمّي[٥] الذي تعلّم

---

١) ص (بخط ملاصدرا در اغلب موارد): مبدائيته.
٢) ط: ـ بنا.
٣) ص: المبداية.
٤) ص: المبداية.
٥) دا، ط: + والصبي.

بل كالكاتب في غير وقت الكتابة وعند عدم الإرادة لها. فالطرفان أحدهما غير كاتب لا بالفعل ولا بالقوة، والآخر كاتب بالفعل، والأوساط التي بينهما كلها كاتب بالقوة على مراتب متفاوتة في القرب والبعد من الفعل، حسب تحقّق بعض جهات الكاتبية كثيرة أو قليلة.

فقل لي ـ أيّها الإمام ـ: هل لك ولمن يأتمّ ويقتفي بك أن ينكر الفرق بين الحجر والمدر وبين الإنسان المتدرب المتمرن في تعلُّم[1] الكتابة وكسبها عند عدم الاشتغال بها في عدم كونهما مبدأين تامّين بالفعل؟ كيف والفرق متحقق بين كل وسطين من الأوساط الكثيرة ـ كثرة لاتحصى ـ الواقعة بين الطرفين في قربها وبعدها من المبدأ التام بالفعل. وهو الذي يجب عنه الفعل ويستحيل عليه الترك أو ضد الفعل. وكان من قبل ذلك إمّا قوة على الضدين وقدرة على الطرفين قريبة أو بعيدة، أو استعداداً لأحدهما، والاستعداد لايكون إلّا قريباً من أحدهما لا غير.

واعلم أنّه يوجد في كثير من نسخ[2] هذا الكتاب بعد قوله: «وقد قال قوم من الأوائل» قوله: «وغاريقوا منهم». وصورة هذه اللفظة إمّا مفرد[3] كأنّه اسم رجل، وينافيه وجود الألف بعد الواو[4]؛ وإمّا جملة من مبتدأ وخبر: وغار ـ أي جماعة ـ بقوا منهم، ولا يلائمه[5] قوله[6]: «وقال أيضاً بهذا قوم من الواردين بعده بحين كثير». والأوّل الأولى، لجواز أن يكون زيادة الألف وقعت من النساخ، لأنّهم

---

١) دا: تعليم. ٢) ش: النسخ.

٣) ط: مفردة.

٤) در إلهيات الشفاء ص ١٧٦ پاورق مربوط به س ١٤ از نسخهٔ چاپ سنگی تهران و دو نسخه خطی مصر بدون «الألف بعد الواو» نقل شده است (چاپ سنگی تهران، همراه با تعليقات ملاصدرا، ص ٤٧٣).

٥) چون «غاريقو» است پس اين احتمال منتفى است. ٦) إلهيات الشفاء ص ١٧٦، س ١٥.

كثيراً ما يكتبون الألف بعد «واو» التي في الطرف حملاً لها على واو الجمع وإن كان اللفظ مفرداً كـ«يعفو» و «يصفو»[١]؛ فحينئذٍ إن كان الرجل حكيماً، يمكن تأويل كلامه بأنّ المراد من القوة هي التي ليست في الأجسام، فإنّها لاتوجد إلّا مع الفعل. وستعلم أنّ كل ما يكون ممكناً في عالم الإبداع فهو موجود دائماً، وكل ما ليس بموجود وقتاً مّا فهو مستحيل الوجود؛ فالإمكان هناك مع الفعل، والقوة مع الوجود.

ويؤيّد هذا المعنى ما قال إمام المشائين في كتاب أثولوجيا: «القوةُ في هذا العالم متقدمة على الفعل، وفي العالم الأعلى الفعلُ متقدم على القوة»[٢].

ومعنى ما ذكره أنّ الإمكان لكونه وصفاً إضافياً لابدّ أن يكون قائماً بشيء؛ فإن كان وجود الشيء الممكن الوجود وجوداً تعلقياً فله إمكان سابق وأمر آخر يكون مادة لوجوده وموضوعاً لإمكانه، فإمكانه مقدم[٣] على فعليته؛ وإن كان وجوده وجوداً قائماً بذاته فإمكانه أيضاً لايقوم إلّا بذاته، فذاته متقدمة على إمكانه، وفعليته قبل قوته؛ إلّا أنّ نحو التقدم في الأوّل زماني وفي الآخر ذاتي. وسيتضح لك هذه المعاني من المتن عن قريب.

◆ [ص ١٧٧، س ٦] قال: «والشيء الذي يمكن[٤] أن يكون فهو يمكن[٥] أن لايكون وإلّا لكان واجباً أن يكون؛ والممكن أن يكون لايخلو ...»:

---

١) ش، دا، مط: يعفوا ويصفوا / ط: يعفوا ويصفحوا. (بنگريد كه غلط يک ناسخ، حكيم را به چه زحمت انداخته است.)

٢) أثولوجيا ص ٩٩: «الفعل أفضل من القوة في هذا العالم، وأمّا في العالم الأعلى فالقوة أفضل من الفعل».

٣) دا، ط: متقدم.

٤) الشفاء: الذي هو ممكن.

٥) الشفاء: ممكن.

[في أنّ المفارقات ليس لها إمكان سابق على وجودها]

يريد بيان أنّ المفارقات عن المواد ليس لها إمكان سابق على وجودها؛ وذلك لأنّ إمكان الشيء أمر متعلق بوجوده، والوجود على قسمين:

الأوّل وجود الشيء شيئاً، أعني وجوده لا باعتبار نفسه، بل باعتبار حالة زائدة على نفسه.

والثاني وجود الشيء في ذاته، أي باعتبار نفسه بنفسه.

والقسم الثاني على قسمين؛ لأنّ وجوده في نفسه إمّا أن يكون وجود شيء قائم بغيره كوجود الأعراض، وهي التي وجوداتها في أنفسها هي وجوداتها لموضوعاتها؛ وإمّا أن لايكون كذلك، بل يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لنفسه ـ أي لا لغيره ـ كوجود الجواهر المجردة القائمة بذواتها.

فهذه ثلاثة أقسام. وموضوع الإمكان في كل من القسمين الأوّلين أمر مغاير له يقوم به إمكانه. ولابدّ أن يكون لوجوده تعلق مّا بذلك الأمر يكون فيه أو عنه أو معه؛ فالأول كالعرض، والثاني كالمركب من المادة والصورة وما في حكمهما كالإنسان وكالأبيض بما هو أبيض، والثالث كالنفس الناطقة كما ستعلم. ففي هذه الأمور لابدّ من مادة سابقة وإمكان قائم بها.

وأمّا القسم الثالث فلا يمكن أن يكون له إمكان بهذا النحو سابق على وجوده، لأنّ وجوده ليس[1] متعلقاً بشيء؛ فلو كان له إمكان سابق لكان إمكانه جوهراً قائماً بذاته لأنّه موجود بلا موضوع ومادة. كيف ولو كان في مادة لكان ذلك الشيء متعلق الوجود به بوجه من وجوه التعلق؟! فلم يكن[2] المفروض كما فرضناه؛ هذا خلف.

---

١) ش: ـ وإمكان قائم بها... وجوده ليس.   ٢) ط: فلم يمكن.

ثمّ إنّ إمكان الشيء إذا كان جوهراً قائماً بذاته، كان له ماهية في نفسه مندرجة تحت مقولة الجوهر، ليس بحسب ماهيته من باب المضاف؛ لكن الإمكان معنى إضافي والجوهر ليس بمضاف الذات، لاستحالة وقوع الشيء تحت مقولتين[1] بالذات. إنّما الذي يصح هو أن يكون معروضاً للإضافة حتى يكون جوهراً بالذات مضافاً بالعرض كالأب؛ فيكون لهذا القائم ـ أعني الإمكان ـ على هذا الفرض وجوداً زائداً على كونه إمكاناً، لما علمت أنّ الجوهر المضاف وجوده مركب من وجودين: وجودِ الماهية الجوهرية، ووجودِ الإضافة بما هي إضافة ـ أي الإمكان الذي كلامنا فيه. فما فرضناه جوهراً كان عرضاً، وما حكمنا بأنّه إمكان قائم بذاته ظهر أنّه إمكان قائم بغيره؛ هذا خلف.

وأيضاً ما فرضناه موجوداً بالفعل مفارقاً عن المادة لزم أن يكون أمراً متعلقاً بمادة وجودها[2] بالقوة؛ هذا محال.

✦ [ص ١٧٨، س ٦] قال: «فإذن لايجوز أن يكون لما يبقى قائماً بنفسه لا في موضوع ...»:

يعني قد ثبت وتحقق من هذا البرهان أنّ الذي وجوده لا في موضوع ولا من موضوع ولا مع موضوع بوجه من الوجوه، فلايجوز أن يكون وجوده بعد ما لم يكن؛ وإلّا لكان له إمكان سابق على وجوده، ويكون ذلك الإمكان قائماً بنفسه، وهو ممتنع كما مرّ. بل يجب أن يكون ما يبقى قائماً بذاته لا في موضوع إمّا وجوده من موضوع، وإمّا أن يكون له علاقة مّا مع الموضوع، حتى يمكن أن يكون له وجود بعد ما لم يكن. فالأوّل كالجسم المركب من مادة وصورة إذا كان

---

١) ص: مقوليتين.   ٢) دا: ووجودها.

حادثاً؛ والثاني كالنفس الناطقة الحادثة مع حدوث الأبدان.

ولكل من القسمين موضوع حامل لإمكانه قبل حدوثه: أمّا الجسم الحادث ـ كنار حادثة أو كماء حادث ـ فإمكان وجوده قائم بمادته لا بصورته؛ لأنّ كل جسم لا يتراخى وجوده عن وجود صورته، فإمكانه القائم بمادته هو بعينه[١] إمكان صورته بالذات. فالشيء الذي يحدث من المادة أوّلاً هو الصورة، فإذا حدثت الصورة كان الجسم المركب حادثاً بالضرورة آن حدوثها، لاجتماع جزأيه وحصوله منهما؛ لكن من[٢] المادة بوجه، ومن الصورة بوجه، لأنّ حصوله من المادة حصول بالقوة والإمكان، وحصوله بالصورة حصول بالفعل والوجوب.

وأمّا النّفس الحادثة فإمكانها متعلق بموضوع بدني، لا على أن يكون ذلك الموضوع ممكناً أن يكون نفساً أو بالقوة هو النفس، ككون الجسم ممكناً أن يكون أبيض وهو بالقوة أبيض، ولا أن يكون فيه إمكان وجودها فيه وقوة أن يكون محل انطباعها، لاستحالة كونها منطبعاً في شيء؛ بل إنّما فيه إمكان أن يوجد معه معية ذاتية أو يوجد فيه بعض لوازمها وقواها وآثارها الغير المنفكة عنها ـ كما سينكشف لك منّا تحقيقه في موضع يليق به إن شاء الله. لكن يجب أن تعلم أنّ الأشياء لها وجود مفتقر إلى الموضوع هي متفاوتة في الافتقار[٣] إليه حسب تفاوت وجوداتها في مراتب النقصانات والقصورات: فمنه ما يحتاج إلى الموضوع بأن يكون بتمامه[٤] في تمام الموضوع، كالأعراض والصور المنطبعة الجمادية؛ ومنه ما يكون ببعضه ـ قليلاً كان أو كثيراً، في بعض منه أو كله ـ

---

١) ط: ـ بعينه.
٢) ص: ـ من.
٣) ط: متفاوتة الافتقار.
٤) د: تمامه.

ويكون بما سوى ذلك البعض مستغنياً عنه، كالنفوس على درجاتها في التجسم والتجرد. فإنّ النفس الناطقة في كثير من قواهـا مستغنية عن البدن كالقوى العقلية[١] والوهمية والخيالية ـ كما حقّقناه ـ، وفي كثير منها مفتقرة إليه على تفاوت لها في الافتقار؛ فليس افتقارها إلى المادة في اللمس والذوق كافتقارها إليها في السمع والبصر، فالأوّلان قوّتان ساريتان في تمام أجزاء العضو، والأخيران قوّتان قائمتان ببعض العضو، والشم متوسط بين الأربعة. فالحاصل أنّ النفس الناطقة[٢] لا تحدث إلّا[٣] بوجود مادة بدنية يكون حاملاً لإمكان وجود ما لا ينفك وجوده عن القوة الناطقة من آلاتها الطبيعية وآثارها البدنية.

اعلم أنّ في هذا الموضع إشكالاً ذكره بعض المحققين في رسالة له إلى بعض معاصريه[٤] واستصعب حلّها، حيث قال:

ما بال القائلين بأنّ ما لا حامل لإمكان وجوده وعدمه فإنّه لايمكن أن يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود، حكموا بحدوث النفس الإنسانية وامتنعوا عن تجويز فنائها؛ فإن جعلوا حامل إمكان وجودها البدن، فهلّا جعلوه حامل إمكان عدمها أيضاً؟ وإن جعلوها ـ لأجل تجردها عن ما يحل فيه ـ عادمَ حاملٍ لإمكان عدمها

---

١) ش: الفعلية. ٢) ط: ـ الناطقة.

٣) ط: ـ إلّا.

٤) صاحب هذه الرسالة هو العلّامة الطوسي نصير الحق والدين بعثها إلى معاصره الفاضل النحرير شمس الدين الخسروشاهي وسأل منه فيها ثلاث مسائل أحدها هذه. منه. (هامش «ص» ص ١٨٥، هامش «ش» ص ٢٩٢.) اين سؤال دوم از سه سؤال است و ملاصدرا در رسالة أجوبة المسائل النصيرية آنها را نقل كرده و توضيح داده است. (مجموعه رسائل فلسفى ملاصدرا، تصحيح حامد ناجي اصفهاني، انتشارات حكمت، ص ١٦٦).

كيلايجوز عدمها بعد الوجود، فهلّا جعلوها لأجل ذلك بعينه عادم حامل لإمكان الوجود، فيمتنع حدوثها في الأصل؟

وكيف ساغ أن يجعلوا جسماً مادياً حاملاً لإمكان جوهر مباين الذات إيّاه؟ فإن جعلوها من حيث كونها مبدأ لصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل لإمكان الوجود، فهلّا جعلوها[1] من تلك[2] الحيثية بعينها ذات حامل لإمكان العدم؟ وبالجملة، ما الفرق بين الأمرين مع تساوي النسبتين؟ (انتهى.)

ولم ندر هل أتى معاصره بجواب أم لا.[3]

أقول: وأمّا الجواب على طريقة القوم، فهو أنّ البدن الإنساني استعد بمزاجه الخاص أن تفاض عليه من واهب الصور صورة مدبّرة متصرفة فيه تصرفاً يحفظ بها[4] شخصه ونوعه؛ فوجب صدورها عن الواهب الفياض. لكن وجود صورة تكون مصدراً لهذه التدابير الإنسيّة والأفاعيل البشرية الحافظة لهذا النوع ـ الذي لايمكن بقاؤه إلّا بالتمدن والتعاون ـ ممتنع الحصول إلّا بأن تقترنها قوة عقلية ذات تدبير وفكر؛ فلا محالة يجب أن تفيض من المبدأ الفياض ولو على التبعية، إذ لا بخل ولا منع ولا تقتير؛ كيف وقد حصل الرجحان والأولوية؟! فإذن، وجود البدن باستعداده ومزاجه استدعى صورة مقارنة له متصرفة فيه، ولكن جود المبدأ اقتضى ذاتاً عقلية مفارقة أو ذات[5] مبدأ مفارق.

وكما أنّ الشيء الواحد يجوز أن يكون مجعولاً من جهة غير مجعول من

---

١) ش: ـ من حيث كونها مبدأ... جعلوها.　　٢) ط: ذلك.

٣) ملاصدرا در آغاز رسالة أجوبة المسائل النصيرية ص ١٦٣ با صراحت مي‌گويد: «فلم يأت ذلك المعاصر بجواب» و از اين عبارت برمي‌آيد كه رسالة مذكور را بعد از تعليقات إلهيات الشفاء نوشته است بخصوص كه هيچ اشاره به اين رساله نمي‌كند.

٤) ط: بها يحفظ.　　٥) ش: ـ ومزاجه استدعى... أو ذات.

جهة أخرى كالوجود والماهية المتحدة به، ويجوز أن يكون جوهراً وغير جوهر كأفراد نوع جوهري بسيط من حيث جنسها[1] وفصلها؛ فليجز أن تكون ذات واحدة ـ كالنفس ـ مجردة من جهة، مادية من جهة. فإذا كانت النفس مجردة من حيث الذات، ومادية من حيث القوى العملية والأفعال، فهي من إحدى الحيثيتين مسبوقة باستعداد البدن حادثة بحدوثه زائلة بزواله؛ وأمّا من حيث حقيقتها الأصلية أو مبدأ حقيقتها، فغير مسبوقة باستعداد البدن ولا فاسدة بفساده ولا يلحقها شيء من عوارض الماديات ومثالبها إلّا بالعرض. فتدبر!

هذا ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقة أهل النظر[2]. وأمّا الذي رأيناه واخترناه بعد ذلك الزمان في تحقيق المقال ودفع الإشكال[3] هو أنّ للنفس الإنسانية مقامات ونشآت[4] جوهرية؛ بعضها من[5] عالم الأمر والتدبير، وبعضها من عالم التخيل والتقدير[6]، وبعضها من[7] عالم الخلق والتصوير؛ فالحدوث والتجدد إنّما يطرآن لبعض نشآتها السافلة، دون نشآتها العالية. فإنّها منذ أول تكوّنها الصوري في الترقي والاشتداد في الوجود، وليس حال النفس في أول حدوثها كحالها عند الاستكمال ومصيرها إلى المبدأ الفعال؛ فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء. ومثالها ذاتاً وفعلاً كمثال الطفل وحاجته إلى الرحم والأم أوّلاً، واستغنائه عنهما أخيراً؛ وكمثال الصيد والحاجة في

---

١) ش: ـ جنسها.

٢) ص، ش، مط: ـ النظر / ط: أهله / رسالة أجوبة المسائل النصيرية (ص ١٦٩): أهل النظر.

٣) براى تفصيل اين جواب به رسالة أجوبة المسائل النصيرية ص ١٦٩ مراجعه شود.

٤) ص: نشأت.

٥) رسالة أجوبة المسائل: في (ظاهراً اين درست است).

٦) رسالة أجوبة المسائل: ـ بعضها من عالم التخيل والتقدير.

٧) همان رساله: في.

اصطياده إلى الشبكة أوّلاً، والاستغناء عنها في بقائه أخيراً. فلا ينافي بقاء النفس فساد البدن المحتاجة هي إليه أوّلاً، ولا ينافي أيضاً بقاء فعلها الخاص وهو اقتناصها للعقليات والنظريات تعطّل شبكة القوى والحواس[١].

✦ [ص ١٧٩، س ٤] قال: «وكل جسم فإنّه إذا صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر من جسم آخر فإنّه يفعل بقوة ما فيه. أمّا الذي بالإرادة»:

[في إثبات الصورة النوعية]

يريد إثبات القوى المباشرة للأفعال والحركات في الأجسام كلّها.

اعلم أنّ الفعل أو الحركة إنّما[٢] يصدر عن الجسم بالذات أو بالعرض.

والمراد بالفعل الصادر عن شيء بالعرض أن يكون المصدر لذلك الفعل[٣] بالحقيقة قوة في شيء آخر يجاوره هذا الشيء أو يرتبط به مجاورةً أو ارتباطاً يستلزم أن يتحرك بحركته ويسكن بسكونه، كجالس السفينة ونحوه.

والذي يصدر عنه الفعل بالذات إمّا أن يكون صدوره عنه بالقسر، أم لا. والمراد بالقسر أن يتغيّر طبيعة الجسم بأمر مباين له غريب عن ذاته وعما يقوم به ذاته، كالحجر المرميّ إلى فوق بقوة الرامي وفعله المعدّ إيّاه للحركة. والذي يصدر بالذات من غير قسر لا يخلو إمّا أن يكون صدوره عنه بإرادة، أم لا؛ والفاعل في الأوّل نفس، وفي الآخر طبع.

إذا تقرّر هذا، فنقول: كل جسم صدر عنه فعل لا يكون بالعرض ولا بالقسر

---

١) ش: تعطل الشبكة والحواس.

٢) ط: إمّا أن.

٣) ط: ـ الفعل.

فهو إمّا بالإرادة والاختيار، أو لا بالإرادة والاختيار؛ وعلى أيّ الوجهين لابدّ أن يكون بقوة فيه زائدة على ذلك الجسم بما هو جسم.

أمّا على الأوّل، فذلك بيّن لايحتاج إلى البيان؛ إذ لا خفاء أنّ في الأجسام الحيوانية شيئاً[1] غير الجسمية، به تصدر أفعالها وحركاتها الإرادية. كيف وقد تكون أفعالها خلاف ما تقتضيها طبيعة جسمها الذي هي فيه، كالحركة إلى فوق؟!.

وأمّا على الثاني، فلأنّ الفعل[2] الذي صدر من الجسم لا بالإرادة إمّا أن يكون فاعله نفس ذلك الجسم بما هو جسم، أو أمر مقارن له، أو أمر مباين عنه؛ والمباين إمّا أمر جسماني أو أمر مفارق عن الأجسام؛ فهذه أربعة أقسام:

أمّا الأوّل، ففاسد؛ لأنّ هذا الجسم يشارك الأجسام في كونه جسماً ويخالفها في هذا الفعل، فلابد أن يكون صدوره لأمر زائد على الجسمية وهو المراد بالقوة، فصدوره عن قوة والمفروض خلافه؛ هذا خلف.

وأمّا الثالث، فهو أيضاً خلاف ما فرضناه؛ فإنّ المقسم هو الذي يصدر عنه لا بالعرض ولا بالقسر، والفعل الصادر بسبب المباين الجسماني لايخرج عن هذين.

وأمّا الرابع، فلا يخلو ـ لتساوي نسبة ذات المفارق إلى جميع الأجسام والمواد، أمّا أنّ اختصاص هذا الجسم بتوسطه في صدور هذا الفعل عن المفارق ـ إمّا بما هو جسم فيلزم الاشتراك المذكور لما علمت؛ أو لقوة فيه زائدة على الجسمية وهو المطلوب، وهو كون تلك القوة مصدراً، سواء كانت بالمعاونة أو بكونها مبدأ قريباً أو لقوة في ذلك المفارق.

---

١) ط، ص: شيء.

٢) ش: العقل.

[في بيان معنى الاتفاقي والأكثري]

وتلك القوة إمّا إرادة مخصّصة، أو ليست كذلك. فعلى الثاني يكون حكمها حكم ذات المفارق، وتعود الأقسام الثلاثة المذكورة فيها. وأمّا على الأوّل، فتعلق تلك الإرادة بصدور الفعل عن هذا الجسم ـ دون سائر الأجسام ـ إمّا لتميّزه بخاصية[١] بها يمتاز عن غيره فيختص بهذا[٢] الفعل بها، أو[٣] على سبيل الاتفاق والجزاف، والأمور الاتفاقية والجزافية لاتكون مستمرة على نظام واحد ولا أكثرية الوقوع؛ وكلامنا في الأفعال التي تسمى «أفعالاً طبيعية»[٤]، كتبريد الماء وتسخين النار.

فتلك الخاصية إمّا أن تكون موجبة لصدور الفعل، أو يكون صدوره منها على الأكثر، أو على الأقل. فإن كان الشق الأوّل، فهو المطلوب؛ لأنّه ثبت في الجسم مبدأ موجب لصدور الفعل. وإن كان الثاني، فهو أيضاً يستلزم المطلوب؛ لأنّ الذي يفعل فعلاً في الأكثر فاختصاصه لأمر يقتضي رجحان ذلك الفعل على تركه وبه يميل إلى جهة صدوره؛ فعدم صدوره لمانع وإلّا لزم ترجيح المرجوح، فعند عدم المانع لابدّ من الصدور. وهذا معنى الاقتضاء الذاتي، فيكون المبدأ موجباً؛ والتخلف في الصدور إنّما يكون لعائق غريب، والقسر لايكون دائماً ولا أكثرياً ـ كما ثبت في الطبيعيات ـ، فثبت أنّ كل ما يفعل أكثرياً فهو أيضاً يفعل بالطبع. وإن كان الثالث، فيلزم أن يكون الفعل قسرياً أو جزافاً، لما علمت أنّ غيره إمّا دائمي أو أكثري، وكلامنا في الفعل الذي[٥] لايكون بالقسر

١) دا: خاصيته.
٢) ط: هذا.
٣) ط: ـ أو.
٤) ط: طبيعة.
٥) ص، ش: ـ الذي.

ولا بالجزاف.

وقوله: «وكذلك إن قيل: كونه من صاحب تلك الخاصية أولى ... »: حكم كون[1] الفعل أكثري الوقوع من شيء وحكم كونه أولى منه كلاهما واحد في استلزام كل منهما قوة يصدر منها ذلك الفعل. وذلك لأنّ معنى كون الفعل أولى بهذا الجسم ذي الخاصية أنّ صدوره منه بها أنسب وأليق من لا صدوره أو من صدور[2] ضده؛ فهو بتلك الخاصية إمّا موجب له أو مرجح له، والمرجح إمّا مرجح بالذات أو بالعرض؛ والذي بالعرض هو خارج عما نحن فيه، فبقي أن يكون بالذات. والذي يكون مرجحاً بالذات لصدور فعل ولا مانع له من قسر أو عرض فيكون موجباً، لامتناع وقوع المرجوح؛ فتلك الخاصية موجبة، وهي المرادة من القوة.

فتلك القوة هي مبدأ الأفاعيل الجسمانية، سواء كانت بمشاركة من العلّة البعيدة بأن تصدر القوة أوّلاً من المفارق ثمّ يصدر بهما جميعاً الفعل، أو بتوسطها بين تلك العلّة وبين الفعل حتى تكون هي المبدأ القريب دون المفارق. وتحقيق هذا المقام مما يحتاج إلى خوض شديد وتعمق عظيم، ربما يلوح لك منه شيء بتتبّع ما بيّناه في مسألة الجبر والقدر.

ثمّ إنّ لقائل أن يقول: إنّكم أثبتّم القوى المختلفة في الأجسام لأجل صدور الأفاعيل المختلفة عنها مع اتفاقها في معنى الجسمية. فإذا كان الاتفاق في الجسمية والاختلاف في الأفاعيل يقتضي إثبات القوى المختلفة لتختلف بها الأفعال[3]؛ فكذا الاتفاق المذكور مع اختلاف القوى يستدعي إثبات قوى مختلفة

---

١) ش: يكون.

٢) ش: صدوره.

٣) دا، ط: + فإثبات للقوى أيضاً يستدعي إثبات قوى مختلفة أخر قبلها فتختلف بها هذه القوى، وهكذا يرجع الكلام إليها فيتسلسل.

أخر قبلها فتختلف بها هذه القوى، وهكذا يرجع الكلام إليها فيتسلسل.

والجواب: إنّ تلك القوى التي هي مبادئ الأفعال إن كانت أعراضاً متأخرة الوجود عن الأجسام، فالحال كما ذكرت؛ ولكن هي أو مبادئها صور مقوّمة للأجسام الطبيعية يتحصل بها الأجسام أنواعاً، فالجسمية[1] المطلقة من لوازمها التابعة لها لزوم الجنس للفصول المختلفة. ولا استبعاد في كون ملزومات مختلفة لها لازم مشترك أعم منها؛ فإن سمّيت تلك المبادئ «أعراضاً» أو «كيفيات» بعد وضوح المطلب، فلا مضايقه فيها. وقد مرّ في مباحث إثبات الصور ما يفي بدفع هذا الإشكال وأمثاله.

✦ [ص ١٨١، س ٧] قال: «ولنؤكّد بيان أنّ لكل حادث مبدأ مادياً، ونقول بالجملة: إنّ كل ما حادث بعدما لم يكن فله لا محالة مادة ...»:

[تأكيد لمسبوقية الحادث بالمادة]

اعلم أنّ لكل حادث مبدأ فاعلياً ومبدأ مادياً. والمبدأ الفاعلي هو الذي به يجب صدور الفعل إن لم يكن مانع؛ والمبدأ المادي هو الذي به يمكن ويصح صدوره[2]. وعند عدمهما جميعاً يمتنع الفعل، وعند وجودهما جميعاً يجب على الإطلاق.

وقد أثبت الشيخ بالبرهان أنّ للأشياء الحادثة من الأفعال والحركات مبادئ فاعلية هي المسماة بـ«القوى الإرادية» و «الطبيعية»؛ والآن بصدد أن يثبت لها مبادئ مادية. وقد مرّ من الكلام ما أمكن الاكتفاء به في إثبات هذا

---

١) ط: والجسمية.

٢) ط: + عنه.

المرام[1] عند دفع ما ذهبت إليه طائفة من أنّ القوة مع الفعل دائماً؛ لكن الشيخ أراد استقصاء القول فيه ولأجله قال: «ولنؤكد»، وذلك لكثرة المنكرين وتوغّلهم في الإنكار لهذا الباب كإنكارهم وإصرارهم فيه في باب إثبات القوى الفاعلة والطبائع، بناء على قولهم بالفاعل المختار، على الوجه المشهور المستلزم للجزاف والعبث ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ـ وإلّا فقد علمت أنّ الإرادة العالية لاتخصّص شيئاً إلّا لمخصّص فيه. ولم يعلم هؤلاء القوم أنّ بتمكين هذه الإرادة الجزافية ينسد[2] باب العلم والمعرفة وإثبات الصانع وصفاته وغير ذلك من المقاصد الشريفة[3]، ولم يبق اعتماد على اعتقاد لا في المبدأ ولا في المعاد، ولا في تحسين حَسَن وتقبيح قبيح لفعل، ولا في تصديق وتكذيب لرأي. وهذا الذي دعاهم إلى إنكار الحكمة وترويج الجهل والتقليد، أعاذنا من شرّه في الدين وضرّه على عقائد المسلمين. هذا.

ولنرجع إلى ما كنّا بصدده، فنقول: الموجود إمّا حادث وإمّا غير حادث. وأمّا غير الحادث، فعندنا منحصر في الباريْ ـ جل اسمه ـ وعلمه وأسمائه الحسنى؛ لا على وجه يقوله الصفاتيون القائلون بـ«القدماء الثمانية»، ولا على وجه يقوله القائلون بثبوت الأشياء المنفكة عن الوجود، ولا على ما يقوله المشاؤون القائلون بالأعراض القائمة بذاته سمّوها «الصور العلمية الإلهية»، ولا ما يقوله الأفلاطونيون القائلون بالجواهر المفارقة والصور القائمة بذواتها المتباينة الذوات المباينة لذات الأوّل تعالى؛ بل على نحو آخر بيّناه في أسفارنا الإلهية.

---

١) ط: المقام.

٢) ط: القوم أنّ إمكان هذه الإرادة الجزافية مضرّ في.

٣) ط: الشرعية.

وقد تخبّط بعض المتأخرين فقال: الحادث إذا قيل له أوّل، يعني به أنّ لوجوده أوّل؛ والقديم ما ليس لزمان وجوده أوّل. فإنّ من القديم ما ليس لوجوده زمان، بل بالحقيقة القديم ليس وجوده زمانياً؛ وأمّا القديم العرفي - وهو ما تطول مدته - فإنّه بالحقيقة حادث ولزمان وجوده أوّل. وقد يراد بـ «القديم» ما ليس له مبدأ أصلاً، فلا قديم بهذا المعنى إلّا واحد، وما سواه حادث حدوثاً ذاتياً - كما مرّ. فعلى الاصطلاحات كلّها لايخرج شيء من القدم والحدوث جميعاً.

وأمّا الحادث الزماني، فكل واحد منه يتقدّمه إمكان وجود وموضوع لهذا الإمكان.

والحجة في ذلك أنّ الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود، وليس إمكانه السابق نفس عدمه، فإنّ الممتنع أيضاً معدوم وليس بممكن؛ وأيضاً إمكانه يجتمع مع وجوده، لما تقدم أنّ الإمكان لا ينافي الوجود، وأنّ نسبته إلى الوجود نسبة النقص إلى التمام والضعف إلى القوة؛ والعدم ينافي الوجود، فليس إمكانه عدمه.

وليس أيضاً إمكانه نفس هويته بوجوه[١]:

منها: إنّ الإمكان يقع بمعنى واحد على ما يخالف هويته وماهيته.

ومنها: إنّه يعقل الشيء أوّلاً، ثمّ يعقل بعده أنّه ممكن.

وثالثاً: إنّ الإمكان معنى من باب المضاف، والحادث قد لايكون كذلك.

ورابعاً: إنّ إمكان الشيء الحادث حاصل قبل حدوثه، وهويته ليست حادثة قبل الوجود.

---

١) ط: لوجوه.

وليس الإمكان أيضاً هو نفس قدرة القادر عليه، فإنّه لابدّ وأن يكون ممكناً حتىّ يقدر عليه ويصح أن يقال: «شيء كذا غير مقدور عليه» لأنّه غير ممكن. ولو كان الإمكان نفس المقدورية لما صحّ هذا القول، فكأنّه قيل: غير مقدور عليه لأنّه غير مقدور عليه، أو غير ممكن لأنّه غير ممكن[١].

وأيضاً، القدرة صفة القادر، والإمكان صفة المقدور عليه؛ فلا يكونان واحداً.

وأيضاً، لو كان إمكان الشيء عين قدرة القادر عليه أو عين مقدوريته له، لما أمكننا العلم بإمكانه بنظرنا في نفس ذلك الشيء، بل بأن ننظر في حال القادر هل له قدرة عليه أم لا؛ والتالي باطل، لأنّا كثيراً مّا نستدلّ على كون الشيء مقدوراً عليه أو غير مقدور عليه بنظرنا في نفسه هل هو محال أو ممكن، فإذا كان الأمر كذلك لكُنّا عرفنا المجهولَ بمجهول[٢]؛ وبطلانه[٣] يستلزم بطلان المقدّم.

فظهر أنّ معنى الإمكان غير معنى كون الشيء مقدوراً عليه وإن كانا لموضوع واحد، لاستلزام كل منهما الآخر؛ إلّا أنّ أحدهما حال الممكن باعتبار نفسه وهو الإمكان، والآخر حاله باعتبار نسبته إلى فاعله.

فإذا ثبت هذا وتقرّر، ثبت أنّ معنى الإمكان غير معنى كون الشيء قادراً؛ لأنّ القدرة صفة القادر، والإمكان صفة المقدور عليه، فلا يكونان واحداً ـ وهو ظاهر. وحين[٤] كون الحادث ممكناً قبل الحدوث، فإمكانه حاصل، فهو إمّا معنى موجود وإمّا معدوم؛ والثاني باطل، وإلّا فلم يسبقه إمكان. وقد علمت أنّ

---

١) ط: ـ لأنّه غير ممكن.
٢) ط: ـ بمجهول.
٣) دا، ط: بطلان التالي.
٤) ش: ـ ثبت أنّ معنى... وحين.

الإمكانات بعضها قريبة وبعضها بعيدة[١]، وأنّه قد يكون للإمكان[٢] إمكان سابق.

وليس الإمكان طبيعة تقوم بذاتها، إذ لو كان كذلك لما اتّصف بها شيء، وهو ظاهر.

وأيضاً، لو كان كذلك[٣] لكان منحصراً في واحد، لما ثبت من حال المفارق عن المادة. وحينئذٍ ما[٤] كان اتصاف بعض الأشياء بإمكان واحد قائم بذاته بنفسه[٥] أولى من غيره. ولا يصحّ أن يكون شيء واحد تارة يقوم بنفسه وتارة يحدث محله[٦] فيحلّ فيه، لِما برهن أنّ المستغني عن المحل لايتصور أن يحل أبداً.

• وأيضاً، الإمكان ـ كما مرّ ـ معنى إضافي، والذي يقوم بنفسه ليس بمضاف.

وإذ ثبت أنّ إمكان الشيء ليس مفارقاً عن المحل، ولا جوهراً لا في موضوع، فهو إذن عرض في موضوع؛ فإمكان الحادث الذي سبقه لابدّ أن يكون في موضوع. ولابدّ أن يكون ما فيه إمكان الحادث أمراً له تعلّق ما بالحادث، إذ ما لا تعلّق له بشيء أصلاً فليس بأن يكون فيه إمكان ذلك الشيء أولى من غيره بذلك. فكل حادث يسبقه إمكان وجوده وحامل لإمكانه. وذلك الإمكان الذي للحادثات[٧] يسمى «قوة»، وذلك الحامل يسمّى «موضوعاً» و«مادة» و«هيولى» وغير ذلك كـ«البدن»، باعتبارات مختلفة: فالموضوع بالقياس للعرض، والمادة للمركب منه ومن الصورة، والهيولى للصورة، والبدن للنفس.

---

١) ص: ـ بعيدة.
٢) ط: الإمكان.
٣) ص: ـ لو كان كذلك.
٤) ط: ـ وهو ظاهر وأيضاً... حينئذٍ ما.
٥) ط: ـ بنفسه.
٦) مط، ط: في محله.
٧) ط: في الحادث.

وربما يطلق المادة للمعنى الأعم فيقال: «كل حادث مسبوق بمادة» ولا حجر فيه؛ إذ لابدّ في الكل من مادة لا مادة لها، وهي الهيولى الأُولى البسيطة، سواء كانت نفس الجسم كما عليه الرواقيون، أو أبسط منه كما عند المشائين، قالوا[١]: والهيولى لا يصحّ حدوثها، وإلّا لكان[٢] يسبقها هيولى أخرى وإمكان آخر فيها فتكون الهيولى المفروضة هيئة أو صورة فيها فلا يكون هيولى وهو محال؛ وأيضاً يعود الكلام إليها ويتسلسل الهيوليات وهو أيضاً محال.

فالحاصل[٣] أنّه لايحدث إلّا ما له قوة وجود في[٤] هيولى أو مادة. وذلك الحادث إمّا مع المادة أو عن المادة أو[٥] في المادة ـ كما مرّ.

والحادث يفتقر إلى المادة من وجهين:

أحدهما لأنّ استعداد المادة شرط لوجوده؛ فإنّه إذا كان الفاعل لا يتغير فحدوث الحادثات لتغير القابل أو ما في حكم القابل، واستعداده لحصوله بعد أن كان غير مستعد، وإلّا لم يترجح وجوده على عدمه في وقت مخصوص.

والثاني لحاجته إلى المادة في قوامه؛ إذ قد علمت أنّ ما قوامه بذاته لايكون حادثاً عندنا.

أمّا النفس الناطقة ـ التي هي مع المادة لا في المادة ـ فلا تحتاج عندهم إلّا من وجه واحد من هذين الوجهين، وهو ترجيح الحدوث لاستعدادها. ولكن تحتاج النفس إلى المادة من وجه آخر، وهو اكتساب الكمالات بتوسط علاقة المادة [والحادث عن المادة وفي المادة يحتاجان إلى المادة][٦] من كلا الوجهين،

---

١) از اينجا عبارات شيخ اشراق سهروردى است در المشارع والمطارحات ص ٣٢٩، فقره ٨٥ با اختلاف در الفاظ.

٢) المشارع: كان. ٣) ط: والحاصل.

٤) ش، مط: ـ في. ٥) مط: و.

٦) عبارات بين دو قلاب از المشارع والمطارحات ص ٣٢٦ نقل شده است.

لترجّح الحدوث بحسب الاستعداد وللتقوم؛ إذ كمالات النفس عندهم أعراض قائمة بالنفس، فتكون النفس مادة لها بالمعنى المستعمل هاهنا. وحاجة كمالاتها الذاتية ومقاماتها[١] من جهة واحدة هي الرّجحان[٢].

وأمّا ما في المادة، ففي تقوّم الوجود يفتقر إلى المادة، لا في تقوّم الماهية.

وأمّا ما عن المادة، ففي تقوّم الحقيقة؛ فإنّ المادة جزء من حقائقها الخارجية، كالماء والهواء. إذ ليس الماء الخارجي مجرد صورة المائية، بل الصورة مع المادة؛ والماء الخارجي لايعقل إلّا بالجسم، فالحادث عن المادة يتقوّم حقيقته بالمادة. وهيولى الكائنات الفاسدات واحدة، وإلّا لكان الفاسد فسد مع مادته والكائن حدث مع مادته؛ فحدثت[٣] الحادثات دون استعداد سابق، ولتأدّى[٤] ذلك إلى تغيّر الفاعل[٥].

واعلم أنّ الإمكان هو ممكنية الشيء لا غير، وهو بمعنى واحد حصل في المبدَع والكائن؛ لكن ما به الممكنية قد تكون نفس ماهية الشيء كما في المبدَعات، وقد يكون صفة[٦] في قابله وهيولاه إذا عقلت تلك الصّفة عقلت أنّها إمكان وجود الصّورة وما يجري مجراها له[٧]. وهذا كصحن بيت أو سعة حوض، فإنّه صفة للبيت أو[٨] الحوض إذا أحضر في الذهن وأحضر قدر ما وسعه[٩] من الرجال أو الماء كان إمكان وجوده[١٠].

---

١) دا: مقوماتها.

٢) المشارع: ــ إذ كمالات النفس... جهة الرجحان. (اين عبارات از اضافات مصنف است.)

٣) المشارع: لحدث.

٤) ط: لتأدى.

٥) پايان كلام سهروردى.

٦) اين مطلب در الأسفار الأربعة ج ٢، ص ٥٣ آمده است.

٧) دا: ــ له.

٨) ط: البيت و.

٩) ط: وسعها.

١٠) الأسفار: وجودهم / ط: وجودهما.

فبهذا ينحلّ شبهة من يقول: إنّ الإمكان الذي هو قسيم الضرورة والامتناع غير الذي يوجد في مادة الحادثات ـ كما مرّ [١].

وكذا ينحل شبهة من يقول[٢]: إنّ الموجود كيف يكون مضافاً إلى المعدوم وإنّ الصفة كالصحن معنى وجودي والقوة معنى عدمي؟ كان الجواب أنّها بالقياس إلى ما هي إمكان له وقوة عليه معنى[٣] عدمي، والصحن بالقياس إلى ما هو[٤] يسعه من الرجال لا بالقياس إلى الوجود معنى عدمي. وهذا لا ينافي كونه في نفسه موجوداً؛ والإمكان الذي قيل إنّه معنى عدمي هو بالقياس إلى نفس الوجود[٥]، وهو الإمكان الذاتي دون القوة الاستعدادية[٦]. وليس أيضاً يلزم أن يكون كل من المتضايفين موجوداً في الأعيان، كما علمت من قبل.

فثبت أنّ الإمكان الذي يعدم عند الفعل فهو في نفسه معنى وجودي، فله سبب، ولا محالة يكون حادثاً يسبقه[٧] لا محالة إمكان[٨] آخر وهكذا من غير انقطاع.

ثمّ الهيولى إنّما تقوى على أن يكون بالفعل شيئاً بالصورة لا على أن توجد، فإنّها قوة محضة. وإمكان الصورة هو أن توجد لا على أن تصير بالفعل شيئاً، فإنّها هي فعل لا محالة.

---

١) این مطلب در الأسفار الأربعة در این مبحث نیامده است و ظاهراً از اختصاصات این تعلیقه است.

٢) ر.ک: الأسفار الأربعة ج ٣، ص ٥٢ تا ٥٥.

٣) مط: بمعنى.

٤) الأسفار، دا: ـ هو.

٥) در صحافی نسخه ناقص «ص» که بخط مصنف است جابجایی صورت گرفته است: قسمت اول آن از ص ٧٥ تا ١٩٢ که آخرین صفحه است و در اینجا پایان می‌یابد در قسمت آخر قرار گرفته، و قسمت آخر آن که از اینجا آغاز می‌شود از ص ١ تا ٧٥ در قسمت اول متن صحافی شده است.

٦) ش: الاستعداد.

٧) ش، مط: ویسبقه.

٨) ش، ص: إمكاناً.

فاعلم هذه الدقائق؛ فإنّها نافعة جدّاً ولا تجدها مجتمعة في غير هذا الشرح إلّا في كتبي مع لواحق ومشرقيات[١] هي العمدة الوثقى والنور الأسنى والحكمة العليا والمعرفة القصيا.

◆ [ص ١٨٢، س ١٨] قال: «ونقول: إنّ هذه الفصول التي أوردناها توهم أنّ القوة على الإطلاق قبل الفعل ...»:

المراد بهذه الفصول هي الأحكام المتعددة المذكورة في هذا الفصل من أحوال القوة والفعل. ومنشأ هذا التوهّم هو[٢] ما[٣] أذكر[٤] هاهنا من أنّ كل حادث يتقدمه إمكان وجود، وأنّ القوى مبادئ الأفعال، وأنّ القدرة ضرب من القوة؛ وكذا المذكور في بعض المواضع أنّ الإمكان من المراتب السابقة على الوجود فيقال: أمكن، فاحتاج، فأوجب، فوجد؛ وكذا ما توهّم بعضهم من تقدّم الماهية على الوجود والجنس على الفصل والمادة على الصورة. ولأجل هذه الأمور قالت[٥] طائفة من عامة الفلاسفة قبل نضج الحكمة وطبخ الفلسفة: إنّ القوة على الإطلاق قبل الفعل، وإنّ المادة قبل الصورة مطلقاً ـ ذاتاً وزماناً ـ؛ فجعلوا المبدأ الأوّل أمراً بالقوة، وتشعّبوا في ذلك إلى مذاهب متفرقة حكاها الشيخ عنهم. وعمدة ما حداهم إلى ذلك ما وجدوا في البذور والنطف أنّها قبل النبات والحيوان؛ ولم يعلموا أنّ الإمكانات والقوى والاستعدادات لايقوم بذاتها، لأنّها من حيث هي كذلك أعدام ملكات[٦] فلابدّ فيها من أمور وجودية هي ذوات بالفعل

---

١) ط: متفرعات.
٢) ش: ـ هو.
٣) ص: ـ ما.
٤) مط، ش: ذكر.
٥) ش، ص: مالت.
٦) ط: الملكات.

لكنّها عادمة لكمالات أخرى. فنقول:

[في أنّ الفعل مقدّم على القوة][1]

إنّ الأمر في الأشخاص الجزئية الحادثة كما ذكروه، فإنّ قوة زيد قبل فعله، وإمكانه قبل وجوده؛ إلّا أنّ قوة زيد قائم بوجود عمرو الذي هو أبوه. فتقدّم القوة على الفعل تقدم زماني، وتقدم الفعل على القوة تقدم ذاتي؛ والتقدم الذاتي أولى بالاعتبار من التقدم الزماني، لأنّ المتقدم بالذات علّة بالذات والمتقدم بالزمان علّة بالعرض ـ كما ستعلم في المقالة السادسة ـ وما بالذات أولى بالاعتبار مما بالعرض. على أنّه لايتحقق قوة إلّا وقد تحقق[2] قبله بالزمان فعل أيضاً وإن كان في شخص آخر؛ ألا ترى أنّ الدجاجة من البيض[3] والبيض أيضاً[4] من الدجاجة، وكل إنسان من نطفة وكل نطفة من إنسان؟! ولا شك أنّ الإنسان أولى بالتقديم من النطفة، سواء اعتبر بحسب الزمان أو بحسب الذات أو بحسب الفضيلة. فمن هذه الجهات يكون الفعل أسبق من القوة؛ هذا في الكائنات الجزئية الفاسدة.

وأمّا الأمور الكلّية والأشخاص المبدعة، فلا شك أنّها لا يتقدّمها قوة ولا إمكان.

وما قيل: إنّ الإمكان من المراتب السابقة على الوجود، فذلك من جهة ما يكون الملحوظ حال الشيء بحسب نفس ماهيته من حيث[5] هي هي؛ وهي ليست باعتبار نفسها مجعولة ولا متعلقة بشيء أصلاً، بل المجعول بالذات والمفاض

---

١) ر.ك: الأسفار الأربعة ج ٣، ص ٥٦ تا ٥٨.
٢) ط: يكون.
٣) ط: أيضاً.
٤) ش: ـ أيضاً.
٥) مط: ـ حيث.

هو الوجود لا غير. فما لم يكن وجود لا يعقل ماهيته؛ لكن إذا تحقق الوجود ذو[١] الماهية من علّة، فللعقل أن يلاحظ المعاني الثابتة له الصادقة عليه لذاته بلا جعل وتأثير، وهي المسمّاة بـ«ماهية الشيء». فإذا لاحظها[٢] من حيث هي هي، وجدها في ذاتها لا موجودة ولا معدومة فيصفها بالإمكان. ولا شك أنّ في نسبة الوجود إليها لابد من مرجّح وسبب، لتساوي نسبتها إلى الطرفين، فحكم عليها بعد الإمكان بالحاجة إلى السبب. ثمّ وجدان السبب ما لم يكن موجباً تامّاً، لايمكن حصول نسبة الموجودية إليها، فحكم عليها بالإيجاب بعد الإمكان والحاجة؛ فالوجود بالقياس إليها ـ أي نسبة الموجودية إليها ـ متأخر عنها بهذه المراتب.

وهذا لا ينافي كون ما هو الوجود بالحقيقة متقدماً في نفس الأمر، لأنّه الأصل في الموجودية. وأنت تعلم أنّ كلّ ما اعتبر من المعاني والأشياء ـ حتى نفس القوة والعدم والإضافة ـ كان حاله بحسب اعتبار نفسه متقدماً على كل شيء بالإضافة إليه؛ وهذا لا ينافي تأخّره[٣] عن سائر الأشياء في الواقع.

فإذن، قد ثبت أنّ الأشياء الدائمة لا يسبقها قوة وإمكان بحسب الواقع، وأنّ القوة متأخرة عن الفعل بجميع وجوه التأخر:

منها ما علمت أنّها أمر إضافي لا يقوم بذاتها، فيحتاج أن يقوم بجوهر قائم بذاته يكون موجوداً بالفعل؛ إذ الشيء مالم يصر بالفعل لم يكن مستعداً لقبول شيء، إذ الليس المطلق لا يوصف بأنّه ممكن.

و منها أنّ الشيء الذي بالقوة لو لم يكن من شأنه أن يخرج من القوة إلى الفعل فليس هو بالقوة؛ ولا يمكن أن يخرج بنفسه من القوة إلى الفعل، بل بشيء

---

١) ط: ي.
٢) ش: لاحظتها.
٣) ش، ص: تأخر.

غيره يكون بالفعل وقت كون ذلك الشيء بالقوة.

ثمّ ذلك الشيء إن لم يكن بالفعل أبداً فلابدّ لصيرورته بالفعل بعد القوة من مُخرِج آخر، يخرجه من القوة إلى الفعل؛ وننقل الكلام إلى ذلك المخرِج أيضاً حتى ينتهي إلى أمر هو بالفعل دائماً. وكثيراً مّا تكون القوة تخرج إلى الفعل بشيء من ذلك الفعل أو من نوعه موجود قبله بالزمان، كالحارّ يسخّن فيوجد منه حار، والبارد يبرّد فيوجد[1] بارد، وكالنار يحصل منها نار، والإنسان يولد منه إنسان؛ فيكون ما بالقوة ـ مع كونه مقارناً لأمر بالفعل ليس من جنس فعليته ـ متأخراً[2] بالزمان عن أمر يكون من جنس فعليته بل من نوعها. ففي النطفة مثلاً قوة مقارنة لصورة معدنية تقوم بها ليست من جنس فعليتها، و[3] متأخرة بالزمان عن صورة حيوانية هي من نوع الفعل؛ وكذا الحكم في البذر[4] والشجرة التي يحصل منه. فليس كون القوة أسبق زماناً من الفعل أولى من كون الفعل أسبق زماناً[5] منها.

فهذان وجهان في تقدم الفعل على القوة أعني ما بالطبع وما بالزمان.

ومن تلك الوجوه التقدم في المعرفة والحد؛ وهي الوجود الذهني، فإنّا نعرف الفعل لذاته ولا نعرف القوة ولا نحدّه[6] إلّا بالفعل؛ فإنّك تحد المربع بأنّه سطح تحيط به أربعة[7] خطوط مستقيمة متلاقية بزوايا قوائم، ولا تحتاج في تحديده إلى ذكر القوة وتعقّله، ولا يمكنك أن تحدّ القوة على التربيع إلّا بذكر

---

١) ط: + منه.
٢) ش، ص: متأخر.
٣) مط: أو.
٤) ش، ص، دا: البزر. («بذر» و«بزر» هر دو در لغت آمده است.)
٥) مط: ـ أولى من... زماناً.
٦) ط: لا يحدّه.
٧) مط: الربعة.

المربع أو تصوّره؛ فيتوقف معرفة القوة على الفعل، دون العكس.

ومنها التقدم بالشرف والكمال؛ فالفعل وجود والقوة عدم، والفعل كمال والقوة نقصان؛ والكمال والخير في كل شيء من أفراد الفعل والوجود، والنقص والشر من أفراد القوة والعدم. إذ الشرّ ـ وهو عدم شيء أو عدم كمال لشيء ـ إمّا بالذات أو بالعرض؛ والشر بالذات ومن كل وجه لايمكن وجوده. إذ لو وجد لكان من حيث كونه موجوداً خيراً لا محالة وقد فرض شرّاً محضاً، هذا خلف. فالشرّ المحض لا وجود له، بل الموجود من الشرّ شرٌّ بالعرض؛ لأنّه إمّا عدم كمال لما من شأنه أن يكون له كالقوى التي هي أعدام الملكات كالجهل البسيط والضعف والتشويه في الخلقة، وإمّا لأنّه سبب مناف للخير كالجهل المركب والظلم والغم والألم الذي هو إدراك المنافي.

واعلم[١] أنّ أعظم الشّرور الواقعة في هذا العالم هو الألم، لأنّ الإدراك وإن كان من أفراد الوجود ـ كما تقرّر ـ والعلم متحد مع المعلوم كالوجود مع الماهية، فإدراك المنافي يكون وجود المنافي ومن أفراده؛ لكن هذا الإدراك إن كان علماً حصولياً ذهنياً كان وجود المعنى المنافي في النفس، وإن كان علماً[٢] حضورياً كان وجود العين المنافي في النفس، كالألم الحاصل من تفرق الاتصال في الدنيا وفقد العلوم والكمالات للمدرك لها في الآخرة.

وبالجملة، «الألم» عبارة عن وجود العدم للنفس، ووجود كل أمر هو تأكّده؛ فهذا الوجود من أفراد ماهية العدم الذي هو الشر، ولهذا يكون أشدّ شرية من نفس الأعدام التي لا يتعلق بها إدراك من صاحبها.

---

١) در الأسفار الأربعة ج ٣، ص ٥٩ اين مطلب را تحت عنوان «وهم واندفاع» آورده است.

٢) ط: ـ علماً.

والحاصل: إنّ أكثر الشرور الواقعة إنّما هي في الأمور التي مشوبة بعدم أو قوة؛ ولو لم يكن في الوجود أمور معها أو منها أو فيها ما بالقوة، لكانت الكمالات والغايات ضرورية حاصلة للأشياء موجودة لها[١] بالفعل[٢]، فلم يكن شراً[٣] بوجه من الوجوه.

وممّا ذكرناه ظهر لك أنّ القوة على الشر خير من فعله، والخير بالفعل خير من القوة عليه، لما علمت أنّ وجود كل شيء تأكّده وكماله؛ فكمال الشر شرّ من نفسه. وأمّا الخير فلا شك أنّ كونه بالفعل خير من القوة عليه، لأنّ قوته عدمه ونقصه.

وقوله: «قد علمت حال تقدم القوة ...»، تأكيد لما ذكر صريحاً وتصريح لما علم ضمناً، فإنّه قد علم أنّ القوة مطلقاً بعد الفعل مطلقاً. وأمّا القوة الجزئية فيتقدم زماناً على الفعل الذي هي بالقياس إليه؛ ولكن قد يتقدم عليه فعل مثل فعلها أو مجانس له تقدماً بالطبع وبالزمان أيضاً؛ وقد لايتقدم، كالحيوان التولدي والنباتات المتكونة من غير مبدأ من نوعها أو جنسها. ولكن لابدّ في كل من القبيلين[٤] من تقدم فعل على قوة جزئية تقدماً بالذات، ومن مقارنته لها في الزمان، به يخرج تلك القوة إلى الفعل. وقد مرّ أنّ القوة لاتقوم بذاتها، بل بفعل؛ ومتى لم يكن فعل لم يكن قوة أصلاً، ومتى لم يكن فعل محض لم يمكن[٥] خروج شيء من القوة إلى الفعل. فقد علمت أنّ الفعل مقدم على القوة بوجوه كثيرة: بالحقيقة وبالذات، وبالطبع، والزمان، وبالحد والعلم، وبالشرف والكمال.

---

١) دا (هامش)، ط: معها.
٢) ط: - بالفعل.
٣) مط: شر.
٤) دا: القبيلتين.
٥) ط: لم يكن.

[إشارة إلى أقسام الوجود]

اعلم أنّ الوجود ينقسم[١]:

إلى ما بالفعل من جميع الوجوه بحيث لا يشوبه[٢] قوة وإن فرض انتفاء جميع ما سواه؛ وهذا شأن الأول تعالى.

وإلى ما لا يقارنه قوة أصلاً في الواقع، ولكن للذهن أن يلاحظ ذاته عند رفع غيره عنه؛ وهذا شأن عالَم عِلم الله وصور قضائه ولوحه وقلمه، وليس هذا في[٣] تنزّه الأوّل جلّ اسمه.

وإلى ما يقارنه القوة لا من قبل ذاته وحقيقته، بل من قبل كمالات وجوده، كالنفوس الفلكية.

وإلى ما هو بالفعل في وجوده تارة وبالقوة أخرى، كالصور والنفوس الحادثة.

وإلى ما يكون فعليته هي كونه بالقوة، فيكون قوة على كل شيء وإليها تنتهي جهات القوة والاستعداد، كما إلى الواجب تنتهي جهات الفعل والكمال[٤].

[لو لم تكن الهيولى والحركة ما صحّت اللّانهاية في الممكنات]

فانظر إلى حكمة الصانع والرحمة الإلهية واقضِ آخر العجب: لمّا[٥] كان غير جائز أن يقف جوده[٦] على حد متناه يبقى وراءه الإمكان الغير المتناهي، وجدت منه الهيولى ذات قوة غير متناهية في الانفعال، كما له قوة غير متناهية

---

١) این مطلب از المشارع والمطارحات، ص ٣٢٧ نقل شده است.

٢) المشارع: لا يقارنه. ٣) ط: من.

٤) پایان آنچه از سهروردی نقل شده است با اختلافاتی در الفاظ.

٥) دا، ط: ولمّا. ٦) ش: وجوده.

في الفعل. وكان لابدّ أيضاً في تجدّد الفيض وحدوث الحوادث من الصور والنفوس ـ سيّما الإنسانية ـ من تجدد أمر مّا يكون نحو وجود[١] هو التجدد والانقضاء ويكون حدوثه عين البقاء؛ فوجدت أشخاص جرمية دائمة الحركة الذاتية والوضعية الدورية لأغراض علوية يتبعها استعدادات غير متناهية، تنضم إلى فاعل غير متناه في الفعل وقابل غير متناه في الانفعال؛ فينفتح باب نزول البركات ورشح الخير الدائم في الآزال والآباد.

ولو لم تكن الهيولى والحركة، ما صحّت اللّانهاية في الممكنات؛ فإنّ الأجسام متناهية العدد والمقدار، والعلل والمعلولات واجبة النهاية، ولا يحصل من العدد المتناهي والجهات المتناهية إلّا أمور متناهية، وكان ينقطع الفيض وينبتّ الوجود على ذلك المبلغ وقفاً عنده؛ فبقي في كتم العدم أمور جمّة غير متناهية، وبقي الإمكان على غير المتناهي من غير أن يخرج واحد منه من القوّة إلى الفعل. فواجب الوجود نظم النظام ورتّب الأكوان والأجسام وحفظ نظامها باللّانهاية في الحادثات، وكان أشرف الحادثات المتعلقة بالمواد هي النفوس الناطقة.

وكان غير جائز خروج الممكن منها دفعة دون الأبدان ولا مع الأبدان، لتناهيها عدداً ومقداراً؛ فبحسب الاستعدادات حصل من واهبها قرناً بعد قرن راجعة إلى ربّها إمّا سعيدة متنعّمة إذا كملت، أو شقية معذّبة إن نكست رؤوسها.

* * *

---

١) ط: وجوده.

فصل[1] [الفصل الثالث]

[في التّامّ والنّاقص وما فوق التّمام وفي الكلّ وفي الجميع]

الموجود إمّا تام وإمّا ناقص. والتام إمّا فوق التمام، أو لا؛ والناقص إمّا مستكف، أم لا. و «التام» في كل شيء هو الذي حصل له جميع ما يليق به أن يكون حاصلاً له؛ و «الناقص» ما ليس كذلك، بل يحتاج إلى شيء يتمّه[2] ويكمّله.

ثمّ «التام» إن كان مع ذلك من جنس كماله ما فضل عنه إلى غيره[3]، فهو «فوق التمام»؛ وإلّا فهو «تام» فقط.

و «الناقص» إن لم يفتقر في تمامه وكماله إلى سبب منفصل عن ذاته وعن مقوّماته وأسبابه الذاتية، فهو «المستكفي»؛ وإن احتاج فيه إلى سبب مباين خارجي، فهو «الناقص الغير المستكفي».

---

١) ط: ـ فصل.

٢) ىا: يتمّمه.

٣) ط: غير.

التام يناسب ما بالفعل، والناقص يناسب ما بالقوة؛ ولهذا ذكر هذا الفصل المشتمل على التام والناقص بعد الفصل المشتمل على القوة والفعل.

وهذه المعاني مما يتصوّر كلّه أو بعضه في أكثر الأنواع بحسب حيثياتها وصفاتها من الكميات والكيفيات وغيرها بوجه من الوجوه؛ إلّا أنّ الحكماء استعملوا هذه الأقسام الأربعة في طبيعة الوجود والموجود بما هو موجود.

قالوا: «التام» هو الموجود[١] الذي حصل له القسط من الوجود الذي يليق به، وأفضل ضروب الوجود كمال الوجود[٢] المتصور[٣] في حقه بالفعل من غير تراخ وقوة[٤]. و«فوق التمام» هو الموجود الذي وجوده أفضل ضروب الوجود ومع ذلك يفضل عنه الوجود الفائض على سائر الأشياء. و«الناقص المطلق» هو الذي ليس له كمال وجوده الذي ينبغي له، بل يحتاج إلى مكمّل يخرجه من القوة إلى الفعل.

وأمّا المكتفي فهو الناقص الذي يحصل له الكمالات شيئاً فشيئاً وكمالاً بعد كمال إلى لانهاية من علل وجوده ومقوّمات ذاته. ولا يلزم أن يكون هذا الاستعمال[٥] بطريق النقل من معنى آخر سابق، بل بطريق إطلاق الأعمّ على بعض أفراده بأن يكون الكمية أو العدد أو الزيادة[٦] المفهومة من لفظ التام والمعتبرة في حده؛ وكذا القصور والقلّة والنقصان المفهوم من لفظ الناقص ما هو أعم من ما هو بالذات أو بالعرض[٧] أو بالحقيقة أو بالاعتبار. وهذا أولى من أن يكون لهذا اللفظ معاني مختلفة بعضها قبل[٨] وبعضها بعد[٩].

---

١) ط: ـ الموجود.
٢) دا: ـ وأفضل ضروب... الوجود.
٣) دا: يتصور.
٤) ط: ـ وأفضل ضروب... تراخ وقوة.
٥) ش، ص: + يكون.
٦) ش، ص: ـ أو الزيادة.
٧) مط: ـ من لفظ التام... بالذات أو بالعرض.
٨) مط: ـ قبل.
٩) ش، ص، دا، مط: ـ بعد.

ويقع فيه انتقالات من بعضها إلى بعض، كما ذكره الشيخ من أنّ التام كان مستعملاً أوّلاً في ذوات العدد والأعداد فيقال: هذا تام الأعضاء؛ ثمّ في الكم المتصل والمتصلات فيقال: هذا تام القامة باعتبار ما يعرضه من العدد من الأشبار والأذرع؛ ثمّ في القوى والكيفيات فيقال: هذا تامّ القوة وهذا تام البياض؛ ثمّ في أصل الوجود بما هو وجود مطلق فيقال: هذا تام الوجود باعتبار أن قد حصل له جميع ما ينبغي له من الوجود أو جميع ما ينبغي لموجود على الإطلاق، كأنّ للوجود أنحاء وآحاداً[١] متعددة وهماً أو فرضاً أو مجازاً، والكل حاصل له ابتداء؛ فهذا صفة الواجب، والذي قبله صفة المفارقات العقلية. والناقص بإزاء كل من هذه الأفراد.

والحكماء إذا استعملوا التام أو الناقص أرادوا به المعنى الأخير، لأنّ موضوع أحكامهم وعلومهم هو طبيعة الوجود بما هو وجود، لا أنّ فيه نقلاً من معنى مخالف لهذا المعنى إلى هذا المعنى. فالمعنى واحد، والتفاوت إنّما وقع بتفاوت الأقسام في الموضوعات والموصوفات[٢] لا غير؛ ألا ترى أنّ لفظ «الكمال» يستعمل بمعنى واحد في كل ما يتم به الشيء مع أنّه يختلف أفراده غاية الاختلاف؟! فكمال الجوهر جوهر، وكمال العرض عرض، وكمال الأسود سواد، وكمال الحار حرارة، وكمال الأعمى عمى، وكمال الحيوان نفس درّاكة، وكمال السفينة ربّان، وكمال المدينة العادلة سلطان عادل، وهكذا.

وإطلاق «الكمال» على هذه الأمور الغير المحصورة ليس بطريق النقل أو التشبيه، بل على الحقيقة الأصلية، إلّا أنّه قد يكون معنى مجازي لشيء جزءاً لمعنى حقيقي لشيء آخر؛ فالمقدار والعدد المعتبر في معنى الكمال ليس

---

١) ط: آحاد.

٢) ط: الموضوعات.

مأخوذاً فيه على وجه الحقيقة، بل على الوجه الشامل للموجود والموهوم والمشبّه وهماً صادقاً[1] أو لا، تشبيهاً قريباً أو لا. وذلك كما يوصف القوى بالزيادة والنقصان والتناهي واللّاتناهي باعتبار متعلقاتها من الآثار والأفعال، فيقال: الواجب تعالى غير متناهي القوّة والقدرة مع كونه في غاية التنزّه عن الكمية والكثرة.

وبالجملة، حمل اللفظ على المعنى الأصلي الحقيقي إذا أمكن فهو[2] أولى، وإرجاع المعاني المختلفة إلى معنى جامع أليق بالحكمة وأحرى. ثمّ الخوض والإمعان في بيان المعاني اللغوية والعرفية ليس من دأب الحكيم وعادته، لأنّ مبناها على الظنون والتخمينات. ومن هذا القبيل ما ذكره الشيخ من أنّه[3] لمّا كان التمام يلزمه التناهي إلى غاية ونهاية، فيكون للشيء التام أوّل ووسط ونهاية ويكون ذا عدد البتّة.

فالجمهور لايقولون بعدد[4] أو ذي عدد هو أقلّ من ثلاثة أنّه تام، ولا أيضاً أنّه كل أو جميع. فالثلاثة إنّما صارت تامة لأنّ لها مبدأ ووسطاً ونهاية. وأمّا الاثنان، فهو ناقص من جهة فقْد أحد الأمور الثلاثة فيه: فإن اعتبرا[5] مبدأ ووسطاً[6]، فلم يكن ذا نهاية، فيكون ناقصاً من جهة فقدان ما هو نهاية له؛ وإن اعتبرا[7] مبدأ ومنتهى، فلم يكن ذا وسط؛ وإن كانا وسطاً ونهاية، فلم يكن ذا ابتداء. فهو ناقص لفقد أحد من[8] هذه الأمور التي يجب أن تكون في العدد التام.

ثمّ الواسطة يجوز أن تكون واحداً أو أكثر، قليلاً كان أو كثيراً؛ لأنّ جملتها

---

۱) دا: غير صادق.
۲) ط: - إذا أمكن فهو.
۳) ش، ص: - أنّه.
٤) مط: لعدد.
٥) دا، ط: اعتبر.
٦) ط: وسط.
۷) ط: اعتبر.
۸) ش: - من.

في أنّها واسطة كشيء[١] واحد.

وأمّا المبدأ والنهاية، فلا يجوز أن يكون شيء منهما في كل عدد تام إلّا واحداً لا غير؛ فلايكون لعدد واحد مبدآن ولا منتهيان، إنّما جاز ذلك لعددين مختلفين. فكون العدد ذا مبدأ ونهاية وواسطة هو أقصى ما يمكن أن يقع في مراتب هذه الأمور وأتمّ ما يوجد فيه هذا الترتيب، ولم يمكن وجودها مجتمعاً إلّا في الثلاثية[٢]. فكل عدد خاص فوق الاثنين له هذه التمامية من غير مزية لبعضها على بعض، فإنّ تفاوتها في كون الوسط في بعضها أكثر وفي[٣] بعضها أقلّ ليس تفاوتاً في شيء من هذه المعاني؛ فإنّ كون الوسط كثيراً لايوجب كونها أتمّ وساطة، ولا أيضاً كونها قليلاً يوجب[٤] أن يكون أضعف توسطاً، بل الكل في درجة واحدة من معنى التوسط وفي كونها واقعة بين طرفين مجاورين لها.

وهذه التمامية ـ كما مرّ ـ إنّما تتصوّر في طبيعة عدد مخصوص بما هي طبيعته؛ وأمّا من حيث طبيعة العدد على الإطلاق فلا تمامية لها أصلاً، إذ لا نهاية لها، إذ ما من عدد إلّا وأمكن فوقه عدد آخر يشتمل من جنس وحداته ما لم يوجد فيه؛ فالعشرة تامة في العشرية، ناقصة في العشرينية وغيرها[٥] ممّا فوق العشرية.

[استعمال آخر للفظ «التام» و «الناقص» و «الزائد»]

واعلم أنّ لأهل الحساب استعمال آخر للفظ التام والناقص والزائد: فالتام كل عدد يكون كسوره الصحيحة مساوية له، كالستة؛ فإنّ له نصفاً هو الثلاثة،

---

١) مط: لشيء.

٢) ط: الثلاثة.

٣) ش، مط: ـ في.

٤) مط: ـ كونها أتمّ... يوجب.

٥) ص، دا: + هو.

وثُلثاً هو الاثنان، وسُدساً هو الواحد، والمجموع ستة لا غير. والناقص[1] كل عدد يكون كسوره أزيد منه، كالاثني عشر. والزائد[2] ما هو بعكس الناقص[3]، كالسبعة والثمانية[4].

ثمّ هاهنا بحث؛ وهو أنّ التام عند الحكماء ـ وهو الذي يوجد له من الوجود ما يليق به ولا يكون شيء ممّا يمكن له مفقوداً عنه ـ إن كان من شرطه أن يكون ذلك له لذاته لا بسبب الغير، فلم تكن المفارقات العقلية تامة؛ وإن كان ذلك أعمّ مما يكون لذاته أو[5] بسبب الغير، فلم يكن فوق التمام مختصاً بالواجب ـ جلّ ذكره ـ فإنّ كلاً من العقول يفيض عنه الوجود على غيره. فكما أنّ كلاً منها موجود بالحقيقة وإن كان بسبب الباريّ، فكذلك كل منها فاعل بالحقيقة بإفادة الباريّ إيّاها.

والعجب من جماعة من المتأخرين قالوا بتوحيد الأفعال وأن لا مؤثّر في الوجود إلّا الله، ولم يقولوا بتوحيد الوجود؛ ولا يمكنهم إدراك هذا التوحيد كما عليه العرفاء الكاملون، فإنّه مدرك[6] عزيز المنال، حيث إنّ هذه الوحدة لا تنافي كثرة الوجودات المتخالفة الحقائق والذوات.

فالأولى أن يراد بالتام وفوق التمام المعنى الأعمّ، ويكون كل منهما حاصلاً في الواجب وما يتلوه من خلفاء الله ومقرّبيه؛ كما أنّ الموجود شامل لهما، لكن على وجه الشدة والضعف. قال الله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[7]، والخليفة نائب للمستخلف يفعل ما يفعله لكن على وجه أضعف، وإلّا

---

١) ص: الزائد.
٢) ص: الناقص.
٣) ص: الزائد.
٤) ط: ـ والثمانية.
٥) ط: و.
٦) ش: يدرك.
٧) سورة بقره، آية ٣٠.

لم يكن خليفة. فشأن العقول القادسة إفاضة فاضل وجودها على ما تحتها بعون الله وقوّته، فهي أيضاً فوق التمام مع أنّها دون الأوّل بما لا يحيط به عقل.

✦ [ص ١٨٩، س ١٢] قال: «ولفظ التمام ولفظ الكل[١] ولفظ الجميع تكاد أن يكون متقاربة المعنى لكن التمام ليس من شرطه ...»:

هذا القول ـ إلى آخره ـ واضح المعنى غنيّ عن الشرح؛ على أنّه ليس فيما اشتمل عليه من المعاني كثير فائدة يعتنى بها ويليق إيرادها في هذا العلم الذي بالحريّ أن يذكر فيه خفيات العلوم الإلهية ودقائق المعارف الربانيّة[٢]، ممّا خصّ به الأولياء الكاملون والحكماء الشّامخون الراسخون في العلم والحكمة، الآخذون علومهم من مشكاة النبوّة والإعلام ونور الوحي والإلهام بقوة الفكر والبرهان وقدم السلوك والإيمان.

وكأنّ الشيخ ـ ضاعف الله قدره ـ أراد أن يبسط في الكلام هاهنا جرياً على عادته في المنطق وغيره من كتب الشفاء من إيراد المقاصد على سبيل البسط والتفصيل والشرح والتطويل، ولم يحضره في الإلهيات مثل ما في غيرها؛ فأورد فيها أموراً غير مهمة جمعها مع ما عنده من الأصول المهمة، ليحصل من المجموع كثرة وحجم. ومن القبيح للمتكلّم في هذه العلوم أن يطوّل في إيساغوجى وباب قاطيغورياس وباريرميناس ونحوها حتى الشعر والخطابة من الصناعات الخمس، ثمّ إذا جاء ووصل إلى عظائم الأمور وحقائق الأسرار والأنوار التي هي الغاية القصوى والعمدة الوثقى، قصّر ووقف وأهمل في إيراد

---

١) ش: ـ ولفظ الكل.

٢) ط: البرهانية.

كثير من المهمّات فيها، وأخطأ في بعض ما أورده من المواضع والأبواب التي لا يسعد[١] الإنسان إلّا بإصابة الحق فيها ودرك الصواب.

ويجب على الحكيم أن يكون أكثر اعتنائه بالأمور المهمة؛ فإن اتفق الخروج له إلى أمور غير مهمة، كان باعثه تحقيق القدر المهم وتعيينه[٢] لطالب السعادة. وكان سقراط معلم أفلاطن الإلهي مع جلالة شأنه في العلم والعرفان وسموّ مكانه في الحكمة والبرهان مقتصراً على العلوم الإلهية مقصّراً في التعليميات وغيرها، معتذراً في آخر عمره بـ«إنّي كنت مشتغلاً بأشرف العلوم»[٣] علماً منه بأنّ ذلك هو الذي يصير به الإنسان مستحقاً لاسم الحكمة متعظماً في الملكوت زينة للعالم[٤] العلوي صائراً من المقربين وأصحاب الارتقاء خليفة الله في الأرض والسماء.

* * *

١) مط: لا يستعد.

٢) ش: تعينه.

٣) اين مطلب را سهروردى در المشارع والمطارحات ص ١٩٨ از قول سقراط نقل كرده است.

٤) ط: رتبة العالم.

المقالة الخامسة

المقالة الخامسة

[في تحقيق وجود الكلّيات وأحوال الماهيّات]

الغرض في هذه المقالة تحقيق وجود الكلّيات وأحوال الماهيات - وهي الأمور التي يعرضها العموم والاشتراك فرضاً أو تحققاً بالقوة أو بالفعل - وأحكام كل واحد من أقسامها الخمسة من النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام. ونحن - قبل الخوض في شرح الفصول - نذكر بعض القواعد والفصول المحتاج إليها في هذا الباب ممّا ذكر الشيخ بعضها في إيساغوجي، مورداً إيّاها على وجه التلخيص؛ ليكون تذكُّره معواناً [1] على التحصيل، موجباً للتسهيل لمن وفّق له والتيسير على الطالب البصير لما خلق لأجله. وهي هذه:

[في بعض الأصول المحتاج إليها في هذا الباب]

الأوّل

[في أنّ الماهية موجودة بالعرض]

---

١) ط: تذكرة ومعيناً.

إنّ الموجود من الأشياء إمّا إنّيات أو ماهيات. والوجود ـ كما علمت[١] ـ ليس مجرد المعنى الانتزاعي، وأنّه الموجود بالحقيقة أمر بسيط ليس بكلّي ولا جنس ولا نوع ولا عام ولا خاص ولا جزئي مندرج تحت ذاتي لبساطته.

وأمّا الماهية، فالمراد بها المعنى الكلّي والمفهوم الذي من شأنه أن تعرضه الكلّية وأقسامها إذا كانت في الذهن.

وقد اختلف في أنّها هل هي موجودة أم لا؛ والفلاسفة على أنّها موجودة، والمتكلّمون على أنّها غير موجودة، ولكل من الطرفين دلائل وحجج. والحق عندنا أنّها موجودة بالعرض تابعة للوجود في الجعل والموجودية، إذ المجعول بالذات والصادر بالحقيقة ليس إلّا أنحاء الوجودات وهي الموجودة بالذات؛ لكن كل[٢] وجود يصدق عليه ويتحد به عدة من المفهومات، بعضها في مرتبة الهوية الوجودية ويقال له «الذاتي» مشتركاً كان أو مخصوصاً، وبعضها في مرتبة متأخرة عنها ويقال لها «العرضي» عاماً كان أو خاصاً.

الثاني
[في أقسام الماهية من البسيطة والمركبة]

إنّ «الماهية» قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة: والمركبة هي التي إنّما تلتئم حقيقتها من اجتماع عدة أمور؛ والبسيطة ما لاتكون كذلك. ولابدّ من الاعتراف بثبوته وتحققه، وإلّا لتركبت كل حقيقة من أجزاء لا نهاية لها بالفعل؛ ومع ذلك فلابدّ لها من البسيط، لأنّ كل كثرة ـ سواء كانت متناهية أو غير

---

١) دا: علمته. ٢) دا: لكل.

متناهية ـ فإنّ الواحد فيها موجود[١]، فإن كان بسيطاً فذاك، وإن كان مركباً فلم تكن الكثرة مشتملة على الواحد.

والإيراد عليه بأنّ الكثرة لابدّ من واحد من جنس الواحدات التي تألّفت هي منها إلّا الواحد الحقيقي؛ ككثرة الأعضاء في الحيوان لابدّ لها من عضو واحد، ويجوز أن يكون كل عضو مركباً من عدة أشياء غير أعضاء، فلابدّ فيها من واحد من نوع تلك الأشياء التي هي غير الأعضاء والأجزاء الأولية؛ ويجوز أيضاً أن يكون كل واحد منها أيضاً مركباً من أشياء أخر، وهكذا بالغاً ما بلغ غير منتهٍ إلى واحد هو بسيط حقيقي.

مندفع بأنّ بطلانه أوضح، لأنّ الأجزاء الغير المتناهية إذا كانت متداخلة كانت مترتبة ترتيباً ذاتياً[٢]، فيجري فيها براهين إبطال التسلسل من التطبيق، والتضايف، والحيثيات، وذي الوسط والطرفين، وغيرها.

فظهر أنّ البسيط موجود، سواء كان جزءاً لشيء[٣] أو لا؛ مثاله ذات البارئ وماهيات الأجناس العالية وطبائع الفصول البسيطة ـ كما سيأتي تفصيلها.

الثالث

[في أنّ البسائط من الماهيات هل هي مجعولة أم لا]

إنّ البسائط هل هي مجعولة أم لا؟ المشهور عند الجمهور من توابع المشائين أنّها غير مجعولة، بل المجعول صيرورتها موجوداً[٤] أو شيئاً آخر. واستدلّوا عليه بأنّ السواد لو تعلقت سواديته بغيره لم يكن السواد سواداً عند

---

١) ش: موجوداً. ٢) ط: ـ ذاتياً.

٣) ش: للشيء. ٤) با: موجودة.

فرض عدم ذلك الغير، وهو محال؛ لأنّ السواد في حد نفسه سواد، سواء فرض معه غيره أو لم يفرض[1].

والإيراد عليه في المشهور بوجهين:

الأوّل بطريق النقض، وهو أنّ السواد كما أنّ له حقيقة فكذلك الوجود وكل ما فرض أنّه المجعول والأثر؛ فإن امتنع أن يكون السواد في كونه سواداً مجعولاً، امتنع أن يكون الوجود في كونه وجوداً مجعولاً. فيلزم أن يكون لا حقيقة السواد مجعولة ولا وجوده مجعولاً، فلا يكون السواد الموجود مجعولاً أصلاً؛ هذا خلف.

وإن قيل: إنّ المجعول هاهنا هو اتصاف الماهية ـ كالسواد ـ بالوجود أو انضمام الوجود بها.

قيل: إنّ هذا أيضاً مغالطة، لأنّ ذلك الاتصاف أو الانضمام ـ أو أيّ ما شئت ـ له حقيقة وهي أيضاً غير مجعولة. وبالجملة، كل ما يفرض مجعولاً فله حقيقة، سواء كانت بسيطة أو مركبة من البسيطة؛ فإن عقل أن يكون بعض البسائط مجعولاً فليعقل في سائرها، وإلّا فلا.

وربما يجاب عن هذا بوجه دقيق حاصله يرجع إلى الوجه الثاني من الوجهين في دفع أصل الاستدلال؛ وهو أنّ المجعول بالذات ليس شيء من الماهيات والوجودات ـ بسيطة كانت أو مركبة ـ، بل هو حالة ارتباطية بين الماهية والوجودية[2]؛ فلا السواد مجعول ولا الوجود مجعول، بل المجعول صيرورة السواد موجوداً أو اتصافه به، لا بأن يجعل نفس الصيرورة بحقيقته[3]

---

١) دا، مط: أم لا.

٢) ط: الوجود.

٣) مط: ـ بحقيقته.

التصورة[١]، بل بما هي نسبة. وفرق بين كون الشيء شيئاً وبين كونه نسبة شيء إلى شيء، لأنّ الملحوظ بالذات في الأوّل هو نفسه وفي الثاني هو الطرفان. والنسبة على أنّها نسبة ليست مقصودة ولا ملحوظة بالذات، بل بالتبع. وهذا كالفرق بين المرآة والمرئي؛ فالمرآة بما هي مرآة آلة للنظر[٢] والملاحظة، وليست حينئذٍ مرئيّة ولا ملحوظة بالذات، فإذا نظرت إليها والتفت بها صارت حينئذ مرئية وانسلخت عن كونها مرآة.

وهكذا الفرق أيضاً بين التصور والتصديق، فإنّهما[٣] نوعان من الكون الذهني؛ إذ التصديق في قولك: «زيد كاتب» ليس عبارة عن تصور زيد وثبوته، ولا عن تصوّر الكاتب وثبوته الذهني، ولا أيضاً عن تصور نسبة الكتابة إلى زيد وثبوتها، ولا أيضاً عبارة عن التصورات الثلاثة جميعاً وحصولها في الذهن؛ لأنّ جميع هذه الأقسام من باب التصوّر، وليس من التصديق. بل التصديق عبارة عن إدراك أنّ زيداً كاتب وصيرورته كاتباً، بأن يكون الطرفان ملحوظاً[٤] بوجه ارتباط أحدهما بالآخر بأن تكون النسبة متصورة بالعرض -أي على وجه هي نسبة متصور[٥] إلى متصور. ونسبة المتصور إلى المتصور لا يمكن أن تكون متصورة، وإلّا انعزلت عن[٦] كونها نسبة. وذلك كالمعاني الحرفية إذا أسندت أو أسند إليها، صارت معنى اسمياً.

وبالجملة، فحال المجعول في الخارج عند المشائين كحال المصدّق به في الذهن، بأن يكون أثر الجاعل هو الهيئة التركيبية على الوجه الذي قررنا. هذا

---

١) ش، ص: ـ التصورة. ظاهراً «المتصورة» است.

٢) ط: النظر.

٣) ش: فإنّها.

٤) ش، ص: ملحوظة.

٥) ط: متصورة.

٦) مط: من.

غاية ما تقرر به طريقتهم. وأنت تعلم أنّ هذا التصوير وإن كان صحيحاً، والجعل بهذا المعنى وإن كان واقعاً في كثير من الأفعال الصناعية والإدراكات الذهنية و[١] في جعل المركبات الخارجية وصيرورة[٢] بعضها بعضاً بعد تحقق البسائط، والكلام في جعل الحقائق ابتداء. فالتصديق مثلاً وإن لم يكن عبارة عن تصور الأطراف ـ لا البعض ولا المجموع ـ إلّا أنّه لابدّ فيه من تصورات سابقة حتى يمكن هذا الإدراك التصديقي على الوجه المذكور؛ وكذا الصبغ وإن لم يكن عبارة عن جعل الكرباس ولا عن جعل اللون، ولكن لابد من وجودهما حتى يجعل أحدهما الآخر.

وذهبت أخرى إلى أنّ الماهيات مجعولة دون الوجودات ودون الحالة التركيبية:

قالوا: ليس أنّ الجاعل يجعل الماهيات إيّاها[٣]، بل يجعلها فقط؛ بمعنى أنّ الأثر المترتب على الجاعل نفس الماهية، لا صيرورتها موجودة ولا الوجود، بناء على أنّ الوجود ليس أمراً حقيقياً زائداً على نفس صيرورة الماهية وكونها بالمعنى المصدري، فلا يصلح[٤] أن يكون الصادر هو ولا الاتصاف به، لما[٥] ذكرنا.

والذي يقال: «إنّ السواد سواد مع قطع النظر عن جعل الجاعل» حقٌّ، ونحن نقول به، إذ الذاتي غير معلل؛ لكن كلامنا في أنّ نفس السواد مجعول. ولا منافاة بين كون السواد بنفسه مفتقراً إلى الغير، وفي كونه سواداً أو لوناً غير

١) ط: ـ و.

٢) ش: صيرورته.

٣) دا، ط: موجودة.

٤) دا (هامش)، ط: فلا يصحّ.

٥) ش، مط: كما.

مفتقر إليه.

وإلى هذا المذهب ذهب الإشراقيون كالشيخ المقتول وأتباعه وكل من أتى بعدهم والمتأخرون إلّا القليل منهم. وهو أيضاً سخيف أسخف من الأوّل ـ كما ستعلم.

بل التحقيق عندنا أنّ المجعول بالذات ليس الماهية ولا اتصافها بالوجود:

أمّا الماهية، فلأنّها لو تعلقت بالجاعل، لما أمكن لنا تعقّل شيء من الماهيات المجعولة إلّا مرتبطة بجاعلها المشتمل على تعقّل الجاعل وكيفية جعله؛ بل يلزم أن يكون المجعول من المفهومات[1] الذاتية والمقوّمات التي لايمكن تعقّل الشيء إلّا بها، وأن يكون جميعها من مقولة المضاف، وكون ماهية واحدة تحت مقولتين بالذات. والتوالي بأسرها باطلة. فكذا المقدم.

وأمّا الاتصاف، فلما مرّ.

بل المجعول بالذات جعلاً بسيطاً هو الوجود؛ إذ هو الموجود بالذات، والماهية مجعولة بالعرض كما هو موجودة بالعرض. ولا يلزم هاهنا شيء من المفاسد.

فإن قلت: يلزم أن لايكون الوجود وجوداً في نفسه إذا فرض عدم الجاعل وأن يكون تعقّله بعد تعقل الجاعل، وأن يكون من مقولة المضاف؛ وأيضاً علة الاحتياج الإمكان، ولا يتصور بين الشيء ونفسه.

قلت: الوجود في كل شيء نفس هويته[2] الشخصية الخارجية، ولا يمكن تعقّله إلّا بالشهود الحضوري؛ وهو شأن من شؤون جاعله متفرع عليه، ولا

---

١) نا (هامش): الأمور.

٢) ش: هوية.

يمكن حضوره إلّا متعلقاً بما هو مفيضه. وليست حقيقته إلّا نفس المتعلق[١] بغيره ضرباً من التعلق، لا مفهوم التعلق؛ إذ كل مفهوم يحصل منه في الذهن فهو أمر كلّي والوجود بمعزل عنه لذاته، وإمكانه عبارة عن افتقاره لقصوره إلى جاعله لا غير؛ والمضاف وكذا كل مقولة هي من أقسام الماهية المعروضة للكلّية، والوجود ليس بماهية لشيء ـ كما علمت ـ؛ فلايكون الوجود المتعلق بغيره مضافاً، كما لايكون الوجود القائم بذاته جوهراً.

الأصل الرابع

في الفرق بين ما هو جزء للماهية المركبة وبين ما ليس كذلك

كل حقيقة مركبة فهي لا محالة ملتئمة من عدة أمور، فلابد أن يكون إحدى[٢] تلك الأمور علة لقوام تلك الحقيقة؛ وقد ثبت أنّ علة العدم عدم العلة، فلمّا كانت الحقيقة المركبة معلولة في تحققها للأمور التي تركبت[٣] عنها كانت[٤] في بطلانها معلولة لبطلان تلك الأمور، لكن يكفي في بطلانها بطلان أحد منها.

وبهذا يقع الفرق بين علة الوجود المركب وبين علة[٥] عدمه. فإذن، أجزاء الحقيقة المركبة متقدمة كلها على تلك الحقيقة في جانب الوجود، وفي جانب العدم يتقدم عدم جزء ما عليها[٦].

ثمّ لمّا كانت الصور العقلية مطابقة للأمور الخارجية، فيجب تصور تقدم أجزاء الجملة عليها. فكما يجب تصور تقدّمها، يجب تقدم تصورها أيضاً ؛ لأنّ

---

١) ط: التعلق.
٢) دا: آحاد.
٣) ط: يتركب.
٤) ط: كان.
٥) مط: ـ علة.
٦) ط: ـ ما عليها.

تلك الحقيقة ليست إلّا مجموع تلك الأجزاء، وحصول المجموع متأخر عن حصول الآحاد، فيلزم أن يكون العلم بتلك الأجزاء سابقاً على العلم بذلك المجموع. فظهر من هذا أنّ الحقيقة المركبة لابدّ وأن يجتمع فيها هذه الأمور ومن تأخرها عنها وجوداً وعدماً خارجاً وذهناً.

إذا عرفت هذا فنقول: أجزاء الحقيقة لكونها متقدمة عليها ذهناً يلزمها لازم، ولكونها متقدمة عليها خارجاً يلزمها لازم آخر[١]:

فالأوّل هو كونها بيّنة الثبوت للماهية؛ لأنّ البيّن للشيء هو الذي لا ينفك تصوره عن تصور ذلك الشيء، والذي لا ينفك عن الشيء ويكون مع ذلك أقدم تصوراً منه فهو أخصّ من كونه لاينفك، والموصوف بالأخص موصوف لا محالة بالأعم؛ فالذي يتقدم تصوره على تصور الشيء كيف لايكون بيّن الثبوت له عند[٢] تصوره؟!

وأمّا الثاني، فهو عدم احتياجها إلى سبب آخر؛ إذ الماهية المركبة إذا تحققت، كانت مفرداته متحققة لأنّها سابقة عليها؛ فكيف لايستغني عن سبب جديد؟!

بل اللازمان كلاهما أمر واحد، وهو كون الأجزاء لكونها سابقة على المجموع ذهناً وخارجاً كانت مستغنية في ثبوتها وتحققها للمجموع عن السبب الجديد. فاستغناؤها عن السبب في حصولها الذهني هو المعنيّ بكونها بيّنة الثبوت، واستغناؤها عنه في حصولها الخارجي هو المعنيّ باستغنائها عن السبب[٣]؛ فالاستغناء عن السبب أعم من كون الشيء بيّن الثبوت، لاختصاصه

---

١) ط: - ولكونها متقدمة... لازم آخر. ٢) ط: عنه.

٣) دا: + الجديد.

بالوجود الذهني. فظهر أنّ الخاصية المساوية لأجزاء الماهية كونها متقدمة عليها في الوجودين والعدمين. وهذه الخاصية تستلزم خاصية أخرى، وهو الاستغناء عن السبب الجديد. فإن اعتبر ذلك في الوجود العلمي، فهو البيّن؛ وإن اعتبر في الوجود العيني، فهو الغني عن السبب الجديد. لكن هذه الخاصية أعمّ من الخاصية الأولى؛ لأنّ الأولى هي الحصول على نعت التقدم، والثانية هي مطلق الحصول، ومطلق الحصول أعمّ من الحصول المتقدم.

الخامس
في كيفية اجتماع أجزاء الماهية المركبة

اعلم أنّه لايمكن أن يكون واحد منها غنيّاً عن صاحبه، وإلّا لم يحصل من اجتماعها واحد حقيقي؛ فإنّ الحجر الموضوع بجنب الإنسان لايحصل منهما حقيقة متحدة، لعدم تعلق أحدهما بالآخر.

فإن قيل: أليس المعجون يتكوّن من اجتماع أجزاء كل منها غني عن الآخر؟

فنقول: ليس الأمر كذلك، بل مجموع تلك الأجزاء بحسب امتزاجها وتماسها صارت كالجزء الواحد للذات، وهو الجزء المادي؛ أمّا الجزء الآخر فهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الآثار، وهي محتاجة إلى الجزء الأوّل. ولايمكن أيضاً أن يكون كل واحد من الأجزاء محتاجة إلى الآخر، لاستحالة الدور. فإذن، الواجب أن يحتاج بعضها إلى بعض لا[١] على طريقة الدور، ليحصل من اجتماعها حقيقة واحدة.

---

١) دا (هامش)، طـ: لا / ش، ص: ـ لا.

واعلم أنّ فضيلة كل مركب بفضيلة جهة الوحدة، وهي جهة الصورة. فالصورة إن كانت عرضاً محتاجة إلى الأجزاء والأجزاء موضوعة لها، كان المركب مركباً غير طبيعي ضعيفَ الوجود؛ وإن كانت الصورة جوهراً يحتاج إليها الأجزاء أيضاً كما احتاجت هي إليها لا على وجه الدور المستحيل ـ بل باختلاف جهة الحاجة، كما علمت في مباحث الهيولى والصورة ـ، فذلك مركب له وحدة طبيعية.

ثمّ كلّما كانت الصورة أقوى تحصلاً وأقلّ افتقاراً إلى المادة، كان المركب أشرف وجوداً وأكمل ذاتاً، حتى ينتهي إلى صورة لاتحتاج إلى المادة في ذاتها وصفاتها الخاصة؛ وكذا في كثير من أفعالها، كالإدراكات العقلية والوهمية والخيالية؛ بل في بعض أفعالها كالحركات واستخراج الأوضاع من القوة إلى الفعل[1]. وهذا غاية درجة الحقيقة المركبة كالأفلاك ونحوها وقد يبلغ الإنسان إلى هذه المرتبة في الشرف والخلوص. ثمّ يتجاوز ويرتقي عنها إلى البساطة والتجرّد.

السادس
في الفرق بين التركيب الذهني والخارجي

اعلم أنّ أجزاء الماهية قد تكون متميّزة في الخارج ولو بوجه؛ وقد لا تكون، وهو كالسواد مثلاً، فإنّه مشارك للبياض في اللونية ومخالف له في كونه قابضاً للبصر. ومعلوم أنّ جهة الاشتراك غير جهة الاختلاف؛ فإذاً السواد مركب في نفسه عن اللونية وقابضية البصر ـ ولو كان اللونية نفس القابضية

---

١) ص: ـ الفعل.

لكان كل لون سواداً ـ، ولكن هذا التركيب لايمكن أن يكون خارجياً.

وبرهانه أنّه لو تميّزت اللونية في الخارج عن قابضية البصر، لكانت[١] اللونية المحضة والقابضية المحضة[٢] إمّا أن تكون[٣] محسوسة أو لا[٤]. فعلى الأوّل فعند اجتماعهما إمّا أن تحدث هيئة محسوسة، أو لا؛ فإن لم تحدث لم يكن السواد محسوساً، هذا خلف؛ وإن حدثت، فتلك الهيئة المحسوسة معلولة لاجتماع اللونية والقابضية، وهي خارجة عنهما مغايرة لها[٥]، إذ المعلول مغاير للعلة ونحن لا نعني بالسواد إلّا نفس تلك الهيئة المحسوسة، فإذاً يلزم أن تكون أجزاء قوام الشيء[٦] المحمولة عليه خارجة عنه وذلك محال. وأمّا إذا كان الجزآن أو أحدهما محسوساً، فذلك المحسوس إمّا أن يكون هو السواد أو مخالفاً له: فإن كان السواد، امتنع تقوّمه بالآخر؛ وإن كان مخالفاً له[٧]، كان لوناً مخصوصاً مخالفاً له في خصوصيته فيكون نوعاً آخر من اللون المطلق ولا تكون هي اللونية المطلقة ويلزم[٨] أن تكون طبيعة الجنس طبيعة النوع، هذا خلف. فإن انضمّ إليه فصل أو حدثت هيئة أخرى، لم يكن إحساسنا بالسواد إحساساً بهيئة واحدة بل بهيئتين، وذلك محال. فثبت أنّ اللونية غير متميزة عن القابضية في الوجود الخارجي، فهما موجودان بوجود واحد، بل ذلك التميز إنّما يكون في الذهن بالوجه الذي ذكرناه.

---

١) ط: ـ اللونية في... لكانت.
٢) ش: ـ والقابضية المحضة.
٣) ط: لاتكون.
٤) ط: محسوسة.
٥) دا: لهما.
٦) ط: للشيء.
٧) ط: ـ فإن كان السواد... مخالفاً له.
٨) ص: لزم.

السابع
في أصناف التركيبات

أجزاء الماهية إمّا أن تكون متصادقة أو لا.

والمتصادقة إمّا أن تكون متداخلة أو غيرها.

وغير المتصادقة إمّا أن تكون متداخلة أو متباينة.

والمتداخلة في المتصادقة هي التي بعضها أعمّ من البعض ويكون الأعم مقوّماً للأخص، كالجسم والحيوان للإنسان.

وغير المتداخلة في المتصادقة هي التي بعضها أعم من غير أن يكون مقوّماً [١]، كالجسم والحساس.

والمتداخلة الغير المحمولة كمادة المادة للشيء، كالهيولى للجسم الذي هو مادة للحيوان ـ لا بالمعنى الذي هو جنس له.

والمتباينة الغير المحمولة كالمادة والصورة للمركب بما هما مادة وصورة وكالأعضاء للحيوان والآحاد للعشرة.

واعلم أنّ الجوهر قد يكون مؤلفاً من جنس وفصل عقليين لا خارجيين، وذلك مثل العقول والنفوس؛ فإنّها داخلة تحت جنس الجوهر ومخالفة لسائر الجواهر كالجسم والهيولى والصور. وكل ما يدخل مع غيره تحت جنس لابدّ وأن يمتاز عنه بفصل، فيكون مركباً عقلياً مع كونه بسيطاً في الخارج.

وقد يكون مؤلفاً من جنس وفصل خارجيين، وهو ظاهر؛ كالإنسان مركب من بدن هو مادة ومبدأ جنسه القريب أعني الحيوان، ونفس هي صورته ومبدأ فصله القريب أعني الناطق.

---

١) ط: ـ كالجسم والحيوان... يكون مقوّماً.

وأمّا أنّ العرض مركب من جنس وفصل عقليين، فهو ظاهر ـ كما علمت من حال السواد. وأمّا أنّ العرض قد يكون من جنس وفصل خارجيين، فقد جزم به الجمهور، وذلك كالأشكال مثلاً المثلث؛ فإنّه سطح يحيط به ثلاثة أضلع، فـ «السطح» جنس و«الأضلع الثلاثة» فصله؛ بل كونه «محاطاً بثلاثة أضلع» فصله، لأنّه المحمول عليه لا الأضلع والخطوط. وحينئذ يكون مركباً عقلياً، إذ ليس لكل منهما وجود متميز[١] عن صاحبه.

وأمّا أنّ الجوهر هل يكون مركباً من أجزاء لايكون البعض جنساً والآخر فصلاً، فالجمهور زعموا أنّ ذلك ممكن، كتركب[٢] الجسم من المادة والصورة. والتحقيق أنّ كلاً منهما يمكن أخذه بحيث يحمل على المركب، وبذلك الاعتبار تكون المادة جنساً والصورة فصلاً؛ كما أنّ الجنس والفصل في المركب العقلي يمكن أخذ كل منهما بوجه لايكون بحسبه محمولاً عليه، فيصير الجنس مادة عقلية والفصل صورة عقلية[٣].

واعلم أنّ الجنس والفصل ـ سواء كانا في المركب أو في البسيط ـ كلاهما مجعول بجعل واحد موجود بوجود واحد.

وصاحب المطارحات[٤] زعم أنّ كلاً منهما في المركب مجعول بجعل آخر، مستدلاً بأنّ الشجر إذا قطع والحيوان إذا مات، يزول عنه فصله وهو النامي أو الحساس، ويبقى جنسه وهو الجسم. والقول بـ«أنّ الجسم الذي وجد بعد القطع

---

١) ش، ص، مط: وجوداً متميزاً. ٢) دا، ط: كتركيب.

٣) مط: ـ والفصل صورة عقلية.

٤) در مبحث اعتبارات عقلى المشارع والمطارحات (ص ٢٤٠ تا ٣٧١) اشاراتى به اين مطلب مى‌توان يافت؛ اما مطلب مذكور در متن، با اين صراحت، در اين كتاب يافت نشد. در بخش طبيعيات آن نيز كه خطى است و قبلاً معرفى شد على رغم جستجو يافت نشد.

أو الموت غير [١] الجسم الذي كان قبله» مكابرة، كالقول بالطفرة وتفكّك الرحى وأشباههما.

والجواب بالفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو جنس وبينه بالمعنى الذي هو مادة. فالذي هو المعنى الجنسي لكونه مبهماً يتحد مع كل فصل، فيجوز تبدّله بتبدّل الفصل؛ وإنّما الباقي هو الجسم بالمعنى الذي هو مادّة. بل نقول: كما أنّ الجنس بحسب المعنى أمر غير محصّل لايمكن وجوده الخارجي ولا العقلي إلّا مع فصل مّا، فكذا المادة أمر ناقص الوجود مبهم الذات لا يتم وجودها إلّا بإحدى الصور المقوّمة لوجودها. ومعنى بقائها مع توارد الصور أنّها لضعف وجودها يكفيها لحقوق صورة مّا أيّة ما كانت، لا أنّها في حد ذاتها أمر واحد بالفعل باق بالعدد كسائر الأمور الصورية.

فالحق أنّ جهة الوحدة في كل مركب خارجي هي الصورة وهي تمام المادة، وتمام الشيء متضمن له وما فوقه؛ فالشيء شيء بصورته لا بمادته. فلو أمكن وجود الصورة مجردة، لكان ذلك الشيء حاصلاً بتمام ما اعتبر في حقيقته على وجه أعلى وأشرف. وهذا معنى التركيب الاتحادي في المركبات التي لها وحدة طبيعية، كما ذهب إليه بعض المدققين. وفي هذا المقام مباحث شريفة ولطائف أنيقة ذكرناها في الأسفار. والله مُفيض الأنوار ومُلهِم الأسرار.

* * *

١) ش: عند.

فصل [الفصل الأوّل]

في الأمور العامّة و [كيفيّة][1] وجودها

◆ [ص ١٩٥، س ٤] قال: «وبالحريّ أن نتكلّم الآن في الكلّي والجزئي ...»[2]:

[في الكلّي والجزئي]

الموجودات إمّا وجودات وإمّا ماهيات، وهي الأمور التي تعرضها الكلّية والعموم عند حصولها في الذهن؛ ولا يمكن حصولها منفكّة عن الوجود لا ذهناً ولا عيناً، خلافاً للقائلين بشيئية المعدومات من المعتزلة ومن يحذو حذوهم.

والغرض في هذا الفصل بيان معاني «الكلّي» و«العام» وكيفية وجودها. يعني أنّ الماهيات التي تعرضها الكلّية والعموم هل هي موجودة في الأعيان أو لا؛ وما نحو وجوها؛ وكيف توجد والموجود لابدّ أن يكون أمراً معيناً شخصياً؛ وكيف يوجد أمر واحد مع المتقابلات والأضداد وفي أمكنة وأحياز مختلفة.

ووجه مناسبة هذا البحث للذي في الفصل السابق أنّ الكلّي والجزئي

---

١) هما نسختها: كيف.

٢) ط: ـ قال وبالحري....

يناسب القوة والفعل؛ فإنّ الكلّي موجود بالقوة: ما لم يصر جزئياً بانضمام التشخص إليه لم يصر موجوداً بالفعل، وكذا الجنس نوع بالقوة: ما لم ينضمّ إليه أحد الفصول لم يصر نوعاً بالفعل؛ كالحيوان بما هو حيوان، فإنّه إنسان بالقوة[١]، وعند انضمام الفصل الناطق إليه يصير إنساناً بالفعل، وبانضمام التشخص إليه يصير شخصاً موجوداً بالفعل كزيد.

وأمّا كون[٢] الماهيات الكلّية من الأعراض الذاتية الخاصة بالوجود، فذلك لأنّ الموجود بما هو موجود صالح لأن يكون إنساناً بما هو إنسان أو بما هو إنسان كلّي[٣] أو فرساً كذلك ـ أو فلكاً أو عقلاً[٤] أو نفساً بما هي هي أو بما هي كلّيات ـ من غير أن يصير أمراً خاصاً طبيعياً؛ أو تعليمياً. ولا الأعظم من الموجود المطلق صالح لشيء منها إلّا بعد أن يصير موجوداً مطلقاً، فهي من الأعراض الأولية الخاصة بالوجود. وهذا لا ينافي[٥] كونها معروضة للوجودات الخاصة الشخصية؛ ولا أيضاً ينافي عدم كون الموجود بما هو إنساناً معيناً أو فرساً شخصياً أو مقداراً مخصوصاً إلّا بعد أن يصير طبيعياً واقعاً في المادة والتغيّر، أو تعليمياً واقعاً في الكمية والتقدر.

◆ [ص ١٩٥، س ٥] قال: «فنقول: إنّ الكلّي قد يقال على وجوه ثلاثة، فيقال كلّي للمعنى من وجه أنّه ...»:

[في معاني الكلّي]

---

١) ش: ـ ما لم ينضم إليه... بالقوة.
٢) دا، ط: + هذه.
٣) مط: ـ أو بما هو إنسان كلّي.
٤) ط: ـ أو عقلاً.
٥) ط: هذا ولا ينافي.

قد ذكر للكلّي معاني ثلاثة:

أحدها المعنى الذي له أفراد[١] يحمل هو[٢] على كل واحد واحد[٣] منها، كالإنسان والكرة والسواد.

و الثاني المعنى الذي أمكن أن يكون له أفراد كثيرون[٤] يحمل عليها وإن لم يكن شيء منها موجوداً، كمعنى البيت الذي صنع من الذهب، فجاز أن يوجد كثير من أفراده وإن لم يوجد شيء منها من غير مانع عقلي.

و الثالث المعنى الذي لا مانع في نفس تصوره من أن يقال على كثيرين، ولكن لوقوعه متعدداً مانع عقلي وسبب ذاتي خارج عن نفس ماهيته ومعناه، يدل عليه دليل كالشمس والقمر وكلية الأرض الواقعة في وسط الكل.

والأولى أن يجعل هذه المعاني الثلاثة من أقسام معنى مشترك جامع لها صادق عليها ليكون الكلّي مشتركاً معنوياً، لا مشتركاً لفظياً[٥]. وذلك أنسب بهذا الفن، فإنّ البحث عن معاني الألفاظ وإطلاقات أهل اللسان ليس من دأب الحكيم؛ فإنّ مناط كون الشيء كلياً وملاك الأمر فيه هو كونه مفهوماً وماهية، كما أنّ مناط كونه جزئياً حقيقياً وشخصياً هو كونه وجوداً وإنّية أو ذا وجود وإنّية من حيث هو كذلك.

فكل معنى وماهية غير الوجود نفس تصوره لا يأبي العموم والاشتراك بين كثيرين، سواء كانت ممتنعة أو ممكنة موجودة أو معدومة، أو بعضها ممتنعة وبعضها ممكنة؛ والممكن منها واحد أو كثير، والواحد الممكن موجود

---

١) ط: + بالفعل.
٢) ط: ـ هو.
٣) ط: ـ واحد.
٤) ط: كثيرة.
٥) ص: لفظاً.

أم لا، والكثير الممكن إمّا متناه أو غير متناه. فهذه الأقسام كلّها خارجة عن نفس ما هو المعنى الكلّي وهي أزيد من الثلاثة المذكورة.

وقوله: «وقد يمكن أن يجمع هذا كلّه في أن هذا الكلّي» (إلى آخره)، مراده أنّ المعنى الأخير يصلح أن يكون جامعاً بين المعاني؛ فإنّه من جهة أن نفس تصوّره غير مانع من القول على كثيرين متحقق[1] في سائر المعاني، وإن كان من جهة انحصاره في واحد بسبب المانع الخارجي يكون مغايراً للبواقي.

وإنّما وجب أن يكون المستعمل في المنطق وما أشبهه من العلوم الحقيقية سيما الفلسفة الأولى هو هذا المعنى لعمومه وشموله للأقسام الباقية؛ إذ العلوم الكلّية كالمنطق وغيره يبحث عن أحوال الكلّي وأقسامها الخمسة من الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام، وأقسام كل منها كالأجناس البعيدة والمتوسطة والقريبة والفصول البعيدة والمتوسطة والأنواع الحقيقية والإضافية وغير ذلك. وهذه المباحث لاتجري في الكلّي الذي لايوجد[2] من حيث إنّه لايوجد، ولا الذي انحصر في واحد من حيث هو كذلك؛ فيجب أخذه على الوجه الأعم. لكن المنطقي إنّما يبحث عن هذه الأشياء بحسب معانيها المنطقية التي من ثواني المعقولات؛ وصاحب هذا العلم يبحث عن معانيها الطبيعية المعروضة لتلك المعاني التي هي في الدرجة الثانية في المعقولية. فكما[3] الفرق حاصل بين مفهوم الكلّي[4] وبين المفهوم الكلّي[5] كالحيوان والإنسان، فكذا الفرق حاصل بين الجنس المنطقي ـ وهو[6] مفهوم الجنس ـ وبين الجنس الطبيعي

---

١) ط: يتحقق.
٢) ش: ـ لايوجد.
٣) دا: + أنّ.
٤) ط: + المنطقي.
٥) ط: + الطبيعي.
٦) ش: ـ هو.

كالحيوان. وكذا القياس في النوع والفصل والعرض وجميع ما يبحث عنه في المنطق وفي هذا العلم، حتى الجزئي الحقيقي على ما قال:

✦ [ص ١٩٦، س ٤] «وأمّا الجزئي المفرد فهو الذي نفس تصوره يمنع أن يقال معناه على كثير[١] كذات زيد هذا المشار إليه ...»:

[في الجزئي الحقيقي]

المراد من الجزئي المفرد هو الجزئي الحقيقي وهو لايكون إلّا مفرداً؛ بخلاف الجزئي[٢] الإضافي وهو أخصّ[٣] من شيء، فإنّه قد يكون كلياً متكثر الأفراد بالفعل أو بالقوة. فالجزئي الحقيقي هو الذي نفس تصوره يمنع قوله على كثيرين، سواء[٤] أمكن تصوره كذات زيد المشار إليه وكهذا[٥] السواد مثلاً، أو لم يمكن كذات البارئ ـ جلّ ذكره. والذي أمكن تصوره سواء كان بحسب الحس فقط كزيد المشار إليه وهذا الشمس، أو بحسب العقل فقط كهوية العقل العاشر مثلاً؛ فإنّ صورة زيد المشار إليه لايمكن حصولها في العقل، ولا صورة العقل العينية يمكن حصولها في الحسّ؛ لكن الجميع بحيث إذا تصوره متصور لايمكن له فرض صدقه على كثيرين، لامتناع نفس تصوره المطابق لهويته الشخصية عن ذلك.

واعلم أنّ منشأ هذا الامتناع ـ كما أشرنا إليه آنفاً ـ هو كون الشيء وجوداً

---

١) الشفاء: كثيرين.
٢) ص: الجزء.
٣) ط: الأخص.
٤) ش، مط: + كان.
٥) مط: كذا.

خاصاً أو ذا وجود خاص، فإنّه الهوية الشخصية لا غير؛ وكل ما هو غير نحو من أنحاء الوجود فهو معنى كلّي ولو تخصص بألف تخصيص.

◆ [ص ١٩٦، س ٦] قال: «**فالكلّي من حيث هو كلّي شيء ومن حيث ...**»:

[في الفرق بين الكلّي المنطقي والكلّي الطبيعي]

يريد الفرق بين الكلّي المنطقي والكلّي الطبيعي. فكما أنّ الواحد قد يراد به نفس معنى الواحد وقد يراد به معنى آخر - أيّ معنى آخر كان - يكون ذلك المعنى هو الواحد، كإنسان واحد أو فرس واحد؛ فكذا الكلي قد يراد به نفس مفهومه المذكور - سواء فسّر بالمشترك بين الكثيرين بالفعل أو بالإمكان أو بما نفس تصوره مانعاً من الاشتراك أو غير ذلك - وقد يراد به معنى آخر، كمعنى الإنسان أو الشمس أو غيرهما يكون ذلك المعنى موصوفاً بالكلية. فكثيراً مّا نتصوّر مفهوم الكلّي بأحد الوجوه ولم يخطر بالبال شيء من الماهيات الموصوفة به، كما أنّه كثيراً ما نتصور[1] ماهية من الماهيات ولا يخطر ببالنا أنّها كلية، ونتصور الحيوان ولا نعلم أنّه جنس، ونتصور الإنسان ولا نعلم أنّه نوع، والناطقَ ولا نعلم أنّه فصل؛ ونتصور زيد[2] المشار إليه ولا نعلم مفهوم الجزئي.

فالكلي بما هو كلي شيء، والذي يحمل عليه الكلي شيء آخر؛ كما أنّ الجنس بما هو جنس معنى، وحدّه: الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة، والذي يلحقه الجنس كالحيوان مثلاً معنى آخر، وحدّه: أنّه الجوهر ذو الأبعاد النامي الحساس؛ وليس أحدهما داخلاً في حد الآخر ومعناه، لكن أحدهما

---

١) دا، ط: يتصور. ٢) ط: هذا.

يعرض للآخر؛ فالعارض هو المفهوم المنطقي، والمعروض[١] هو المعنى الطبيعي.

وظرف هذا العروض لايكون إلّا الذهن، إذ الموجود في الخارج من الحيوان لايكون إلّا شخصاً؛ فالشيء[٢] في الخارج لايكون كلياً ولا جنساً ولا نوعاً ولا غيره من المعاني المنطقية حتى مفهوم الجزئي الحقيقي.

فالماهية[٣] من حيث هي تلك الماهية[٤] ـ مثل الإنسان بما هو إنسان والفرس بما هو فرس ـ ليست في حد نفسها إلّا نفسها، لكن يعرض لها كثير من المعاني التي هي غيرها بحسب المعنى والمفهوم. فكما أنّ الفرس في حد ماهيته ليس بأسود ولا أبيض، فكذلك ليس هو في نفسه من جهة نفسه بكلي ولا جزئي ولا بواحد[٥] ولا كثير ولا موجود ولا معدوم. والوجود أعمّ من أن يكون في الأعيان أو في الأذهان، وكل منهما أعم من أن يكون بالقوة أو بالفعل؛ إذ جميع هذه الأمور بحسب المعنى خارجة عن نفس ماهية الفرسية.

✦ [ص ١٩٦، س ١٣] قال: «بل الواحدية صفة تقترن إلى الفرسية؛ فتكون الفرسية مع تلك الصفة واحدة»:

[في أصناف الصفات العارضة للماهية]

اعلم أنّ أصناف الصفات العارضة للماهية كثيرة، إلّا أنّها منحصرة في ثلاثة أقسام؛ لأنّ عروضها إمّا متوقف[٦] على وجود الماهية مطلقاً أو غير

---

١) ش: المفروض.

٢) دا: مضافاً لشيء (بجاى «شخصاً فالشيء»).

٣) دا: قال فالماهية.

٤) ط: ـ من حيث هي تلك الماهية.

٥) ط: هو واحد.

٦) ط: يتوقف.

متوقف، والمتوقف على الوجود إمّا متوقف على الوجود[1] الذهني أو على الوجود الخارجي.

مثال العارض لوجودها الخارجي كالحركة والحرارة والسواد؛ ومثال العارض الذهني كالكلية الجزئية والجنسية والنوعية، والقضايا المعقودة بها كقولنا: «الإنسان نوع» و «الحيوان جنس» ذهنيات صرفة ويقال لها «القضايا الطبيعية».

والمراد من «الطبيعة» المستعملة هاهنا كقولهم: «الكلي الطبيعي» و «النوع الطبيعي» ليس مبدأ الحركة والسكون ولا مبدأ الصفة الذاتية، كما يقال: هذه الحركة طبيعية وهذا اللون طبيعي أو طبيعة النار كذا أو طباع الفلك كذا؛ بل المراد ماهية الأشياء وذواتها الكلية؛ كما أنّ القضايا المعقودة بالعوارض الخارجية كقولنا: «الإنسان كاتب» أو «الحيوان متحرك» خارجيات صرفة.

وأمّا مثال عارض الماهية، فهو كالوجود والوحدة. والفصل للجنس والجنس للفصل ونحوه لوازم الماهيات، كالزوجية للأربعة وتساوي الزوايا لقائمتين[2] للمثلث.

والشيخ أورد من أمثلة الأقسام الثلاثة مثال القسمين الأخيرين، وهو عارض الماهية كالواحد والكثير والوجود والعدم، وعارض الوجود الذهني كالكلية؛ لأنّه بصدد إثبات المغايرة بين الماهية وجميع لواحقها. وإذا ثبت المغايرة[3] بينها وبين ما هو عارض نفسها بما هي هي وعارض نفسها وبما هي معقولة، فلا محالة تثبت المغايرة بينها وبين عوارض وجودها الخارجي على

---

١) ش: ـ إمّا متوقف على الوجود.

٢) دا: للقائمتين.

٣) مط: ـ بين الماهية... المغايرة.

وجه أوضح.

فإن قلت: أليس عمّم الوجود بين العيني والنفسي، والوجود العيني من الصفات الخارجية؟

قلنا: الوجود وإن كان عيناً خارجياً ليس من العوارض والصفات الخارجية؛ إذ العارض الخارجي ما يكون المعروض متقدماً عليه والعارض متميّزاً عنه الوجود، والماهية متحدة بالوجود الخارجي. وقد ذكر فيما سبق كيفية هذا الاتصاف.

فإن قلت: إذا كان الوجود وما يجري مجراه ممّا يعرض نفس الماهية من حيث هي هي؛ فلماذا قال الشيخ: إنّ الفرسية في حد نفسه لا موجود ولا واحد ولا كثير؟! ففي كلامه نوع تناقض.

قلنا: سيظهر لك دفع هذا التوهم بوجه يظهر صحة القولين من غير تدافع.

◆ [ص ١٩٧، س ١] قال: «فإن سُئِلنا عن الفرسية بطرفي النقيض مثلاً هل الفرسية ألف ...»:

[في كيفية اتصاف الماهية من حيث هي بالمتقابلات]

يريد أنّ الماهية ليست من جهة نفسها وباعتبار حدها شيئاً آخر غير نفسها ومقوّمات نفسها، من وحدة أو كثرة أو وجود أو عدم أو عموم أو خصوص أو شيء من طرفَي المتناقضين، مع أنّها متصفة بأحد الطرفين في الواقع؛ وسلب الاتصاف بشيء من حيثية لا ينافي الاتصاف به من حيثية أخرى، كما أنّ الإنسان ليس من حيث هو أبيض كاتباً ولا من حيث هو عالم

متحركاً، مع أنّه كاتب وعالم. فلو سئلنا عن الإنسانية بطرفي التناقض[١] بأن قيل: هل الإنسانية بما هي إنسانية موجودة أم لا، واحدة أم لا؟ لم يكن الجواب إلّا السلب[٢]، أيّ شيء كان المسئول عنه من المتقابلات[٣]، غير الماهية ومقابلها ـ فإنّ الجواب حينئذ الإيجاب لا السلب ـ؛ ولكن ذلك بشرط تقديم حرف السلب على الحيثية بأن يقال: «ليس[٤] الإنسان من حيث هو إنسان بكاتب ولا لا كاتب»، لا أن يقال: «الإنسان بما هو إنسان ليس بواحد ولا موجود»، فإنّ من الصفات ما يوصف ويتحد بها الماهية من حيث هي[٥] تلك الماهية ولكن ليست حيثيتها حيثية الماهية بمعنى أنّ [معنيَيْهما][٦] متغايران وإن اتّحدا في الوجود.

وبالجملة، إنّ للماهية بالقياس إلى عوارضها حالتان:

إحداهما عدم[٧] الاتصاف بها ولا بنقائضها أيضاً، عندما أخذت من حيث هي هي. وتلك الحالة بالقياس إلى العوارض التي هي تعرضها بشرط الوجود، كالكتابة والحركة وغيرهما.

والأخرى الاتصاف بها حين أخذت كذلك. وهي بالقياس إلى العوارض التي تعرضها مع الوجود، لا بشرط الوجود، كالوجود والوحدة والإمكان والشيئية وغيرها.

فالماهية بالقياس إلى عوارض الوجود تخلو عن الطرفين في مرتبة من نفس الأمر، وهي مرتبة ذاتها قبل الوجود؛ وأمّا بالقياس إلى عوارض نفسها، فإنّها وإن لم تخل عن أحد الطرفين لكن ليست حيثية نفسها حيثية ذلك العارض.

---

١) مط: النقيض.
٢) ط: بسلب.
٣) دا: المقابلات.
٤) ش: ليست.
٥) ط: ـ هي.
٦) عمدة نسخها: معنياهما.
٧) ط: لا.

فالذي شرطه الشيخ من أن يكون[١] السلب بعد «من حيث» إنّما هو بالقياس إلى العوارض التي لا تخلو الماهية من حيث هي عن أحد طرفيها؛ وأمّا حالها بالقياس إلى العوارض الخارجية، فالخلوّ عنها وعن مقابلها في تلك المرتبة جائز[٢]. إذ ليس إذا لم يكن للإنسان حركة في مرتبة ذاته كان له مقابل الحركة؛ لأنّ خلوّ الشيء في الواقع عن النقيضين وإن كان مستحيلاً، لكن خلوه عنهما[٣] في مرتبة من الواقع غير مستحيل، لأنّ الواقع أوسع من تلك المرتبة. على أنّ نقيض حصول الشيء في مرتبة هو سلب حصوله في تلك المرتبة، بأن تكون المرتبة قيداً للمنفيّ لا للنفي ـ أعني رفع المقيّد لا الرفع المقيّد. ولهذا لو سئل بطرفي النقيض في شيء من هذه العوارض، كان الجواب الصحيح سلب كل منهما. ولو سئل بالطرفين في شيء من عوارض الماهية، كان الجواب السلب المذكور بتقديمه على الحيثية.

ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية أنّ ذلك العارض ليس من مقتضيات الماهية حتى يصح الجواب في لوازم الماهية ـ كما فهمه صاحب المواقف[٤] حيث قال: تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاؤها للسلب ـ، لظهور فساده؛ ولا الغرض أيضاً من تقديمه عليها أن لا يكون الجواب بالإيجاب العدولي المقتضي لوجود الموضوع، لأنّ مناط الفرق بين العدول والتحصيل في السلب تقديم الرابطة عليه وتأخيرها عنه لا غير[٥].

---

١) ط: لايكون.

٢) ش، مط، ص، دا: ـ جائز.

٣) مط: عنها.

٤) شرح المواقف ج ٢، ص ٢٢: «ومعنى تقديم الحيثية على حرف السلب أنّها إذا أخذت بهذه الحيثية تقتضي لا».

٥) ط: ـ لا غير.

◆ [ص ١٩٧، س ٧] قال: «وبهذا يفترق حكم الموجب والسالب[1] والموجبتين اللتين في قوة النقيضين، وذلك لأنّ الموجب منهما الذي هو لازم ...»:

يعني بوقوع الجواب بأحد الطرفين وبعدم لزوم الجواب بأحدهما يحصل الفرق بين ما إذا كان السؤال واقعاً عن طرفين: أحدهما موجب والآخر سالب، وبين ما إذا كان عن طرفين هما موجبتان في قوة الموجبة والسالبة؛ فإنك إذا سألت: هل الإنسان من حيث هو إنسان موجود أو ليس بموجود؟ وسألت أيضاً: هل الإنسان من حيث هو إنسان موجود أو لا موجود؟ ـ ولا شك أنّ الأولين موجب وسالب، وأنّ الأخيرين موجبان وأنّهما في قوة الأولين في أنّ صدق كل من طرفيهما يوجب كذب الآخر في الواقع وبالعكس كما في الأولين وفي المساوقة بينهما وبين الموجب والسالب في اقتضاء وجود الموضوع، لأنّ الإنسان الواقع موضوعاً فيهما[2] من الأمور الموجودة ـ فإنّما يتحقق الفرق بين ذين وذين بأنك تجيب عن السؤال الأوّل بطريق السلب بشرط تقديمه على الحيثية؛ ولا يلزمك الجواب عن السؤال الثاني بأحد الطرفين، لجواز خلوّ المرتبة عنهما جميعاً. وذلك لأنّ السؤال الثاني يقتضي أنّ الموجب منهما الذي هو مساوق للسالب إذا لم يكن مقابله وهو الموجب الآخر[3] صادقاً، كان هذا الموجب صادقاً؛ ولكن معنى صدقه هاهنا مع هذه الحيثية يقتضي أنّ معنى الإنسانية بعينه معنى الموجود[4]، وهو فاسد؛ فلو أجيب به كان جواباً فاسداً. وكذا الجواب بالموجب الآخر؛ وهو أفسد وأكذب، وذلك لأنّه ليس إذا كان الإنسان موجوداً في

---

١) الشفاء: الموجبة والسالبة.

٢) ش، ط: ـ الواقع موضوعاً فيهما.

٣) ش، دا، ط: + متحققاً.

٤) ط: اللاموجود.

الواقع أو واحداً أو أبيض، كان معناه بعينه معنى الوجود والوحدة وماهيته بعينه ماهية شيء ممّا اتصف به.

فظهر الفرق بين السؤال المردّد بين الموجب والسالب وبين السؤال المردّد بين الموجبتين إذا قيد الموضوع بحيثية ذاته في استحقاق الجواب وعدمه، لكن بالشرط المذكور.

وفائدة تقديم السلب في الجواب ليكون مدخوله وما أضيف هو إليه من الحيثية في مرتبة الماهية. ولا يكون السلب في تلك المرتبة لئلّا يكون عينها ومحمولاً، فإنّ نقيض وجود الصفة في تلك المرتبة ـ أيّة صفة كانت ـ سلب تلك الصفة المقيّدة في تلك المرتبة. ولا يلزم من ذلك أن يكون السلب في تلك المرتبة، فإنّ تلك المرتبة كما أنّها خالية عن الصفات الزائدة خالية عن سلبها أيضاً.

◆ [ص ١٩٨، س ٣] قال: «وأمّا أنّه هل يوصف بأنّه واحد أو كثير على أنّه وصف يلحقه[١] فلامحالة ...» :

يعني إذا قال قائل: إنّ الماهية الإنسانية مثلاً من حيث إنّها هي هل تكون موصوفة بلحوق هذه الصفات التي هي بعد الذات أم لا، لا سبيل إلى الثاني لضرورة اتصافها بلحوقها إيّاها؛ وعلى الأول يلزم أن يكون[٢] معنى الإنسانية معنى الموصوفية والملحوقية ونحوهما.

فيقال: نعم، هي موصوفة، لكن لايلزم أن تكون تلك الماهية عين الموصوفية وبمعناه؛ كيف والموصوفية حالة إضافية ثبوتها متأخرة عن ذات الماهية وذات الصفة، فكيف يكون النظر إلى الإنسانية بما هي إنسانية مشوباً

---

١) الشفاء: + من خارج. ٢) ش: لايكون.

بالنظر إلى ما هو متأخر عنها بمرتبتين؟! بل معنى موصوفيتها لشيء من الصفات أنّها في حدّ نفسها لا تأبى عن ورود شيء من تلك الصفات إليها من خارج وبسبب فاعل مباين لها، وبعد لحوقه إيّاها تصير موصوفة بالفعل؛ فكونها موصوفة أيضاً كنفس الصفة أمر لاحق بها.

◆ [ص ١٩٨، س ٩] قال: «فلهذا إن قال قائل: إنّ الإنسانية[١] في زيد من حيث هي إنسانية هل هي غير ...»:

هذا السؤال لكونه واقعاً بين موجب وسالب ـ لا بين موجبين ـ في قوة النقيضين، فيكون مستحقاً للجواب بأحدهما؛ فيلزم أن يقول المجيب: لا، أي ليس غيره. لكن سلب الغيرية مستلزم للاتحاد، أي مستلزم لأن تكون الإنسانية التي في زيد هو نفس الإنسانية في عمرو. ومعنى ذلك أنّ الإنسانية بما هي إنسانية معنى واحد وحيثية واحدة لاتختلف وإن تعدّدت الوجودات والخصوصيات. ولا يلزم من ذلك أن تكون الإنسانية التي في زيد والتي في عمرو والتي في بكر وغيره كلّها واحدة بالعدد، إذ الواحد بالمعنى لا يأبى الكثرة بالعدد.

وفي أكثر النسخ وقع بدل «فيلزم أن يقول» «فليس يلزم أن يقول». ووجه صحته مع أنّ السؤال دائر بين الإيجاب والسلب أنّ سلب الغيرية المستلزم للوحدة كمقابله أمر مجمل مشترك[٢] بين ما يكون بحسب العدد وما يكون بحسب المعنى، فالجسمية والناطقية في زيد متغايران بالمعنى متحدان بالعدد؛ والسؤال المجمل لايستحق الجواب بأحد الطرفين ما لم يفصل. فإذا سئل أنّ هذا

---

١) الشفاء + التي.

٢) ط: ـ مشترك.

الميزان عين[1] أم لا؛ يمكن الجواب بالسلب والإيجاب، كلٌّ بمعنى آخر. ولهذا قال: «وليس يلزم من تسليمه هذا»، أي من تسليمه أنّ هذه الإنسانية ليست غير تلك الإنسانية أن يقول: فإذن تلك وهي واحدة بالعدد؛ لأنّ هذا السلب الواقع في الجواب[2] سلب مطلق للغيرية[3]، لا سلب للغيرية المطلقة[4] حتى يلزم الوحدة العددية.

والفرق متحقق بين إطلاق السلب وسلب الإطلاق؛ فالمراد من السلب المذكور أنّ الإنسانية التي فيهما[5] بما هي إنسانية إنسانية[6] لا غير، والغيرية التي بينهما بأمر خارج عن نفس الإنسانية، وإلّا لكان يلزم أن تكون الإنسانية بما هي إنسانية شيئاً غير الإنسانية؛ بل يلزم أن يكون معناها بعينه معنى الغيرية أو معنى سلب الغيرية، وذلك كلّه باطل ـ كما مرّ.

◆ [ص ١٩٩، س ١] قال: «على أنّه إذا قيل: الإنسانية[7] التي في زيد من حيث ...»:

[زيادة تأكيد في تحصيل معنى الماهية]

يريد زيادة التأكيد في تحصيل معنى الماهية وتجريدها عمّا هو خارج عنها، مع وقوع الاشتباه والخلط بينهما كثيراً؛ فإنّه[8] إذا قيل: الإنسانية التي في زيد من حيث هي إنسانية هل هي كذا، فيكون كالمتناقض؛ فإنّ كونها من حيث هي معناه أنّها إنسانية فقط غير ملتفت فيها إلى شيء آخر، وكونها في زيد أنّها

---

١) ط: غير هذا.
٢) ط: الإيجاب.
٣) ط: الغيرية.
٤) ش: مطلقة.
٥) ط: فيها.
٦) ش، دل - إنسانية.
٧) ش: للإنسانية.
٨) مط: وإنّه.

إنسانية وشيء آخر هو في زيد؛ فكيف يجتمع الخلط والتجريد معاً؟!

ثمّ لا يخلو إمّا أن يكون مرجع ضمير «إنّها» أو «هي» أو «تكون» في قول القائل: «الإنسانية التي في زيد من حيث إنّها إنسانية كذا» أو «من حيث هي إنسانية كذا[١]» أو «من حيث[٢] تكون إنسانية كذا» إمّا أن يرجع إلى الإنسانية التي في زيد فيلزم التناقض والكذب في الحكم عليها أنّها واحدة أو مشتركة أو ليست إلّا هي أو ليست غير التي في عمرو؛ وإن رجعت إلى الإنسانية فقط، فذكر زيد لغو لا فائدة فيه. اللّهم إلّا أنّ الإنسانية التي لحقها من خارج إن حصلت في زيد أو صارت[٣] زيداً في الوجود وقد جرّدناها عن هذه الخصوصية وعن كونها في زيد فهل هي كذا. ففي مثل هذه الملاحظة أيضاً يقع الخلط بين اعتبار الإنسانية واعتبار غيرها؛ وأقلّه اعتبار الإطلاق فإنّه أيضاً ضرب من التقييد، واعتبار التجريد فإنّه ضرب من الخلط. ومرتبة الماهية من حيث هي خارجة عنها الإطلاق والتقييد والخلط والتجريد جميعاً؛ كما أنّها خارجة عنها الوحدة والكثرة والوجود والعدم والعموم والخصوص والإبهام والتحصل وغير ذلك ممّا لا يدخل في حدّها.

◆ [ص ١٩٩، س ٩] قال: «فإن سألنا سائل وقال: ألستم تجيبون، فتقولون[٤]: إنّها ليست كذا[٥] ...»:

---

١) ط (در هر دو موضع): وكذا.

٢) ش، مط: + هي.

٣) دا (هامش): فصارت.

٤) الشفاء: وتقولون.

٥) مط: كذلك.

قد سبق شبه هذا الكلام منّا في وجه تقديم السلب على الحيثية لئلّا يرد مثل هذا السؤال؛ فإنّ في الأجوبة الواقعة عن السؤالات المردّدة بين الإيجاب والسلب لكلّ ما هو غير الماهية وأجزائها لو أخّر السلب عن الماهية المحيّثة بنفسها، يفيد كون السلب لتلك الأشياء بعينه نفس الماهية، وهو باطل؛ وأمّا عند التقديم فلا يفيد إلّا صدقه عليها من تلك الحيثية، ولا فساد فيه. فإنّ الإنسانية بما هي إنسانية ليست بعينها سلب السواد والبياض والكتابة والوحدة والوجود وغير ذلك، ولكن مسلوب عنها جميع تلك الأشياء. وقد علمت أنّ سلب شيء عن تلك المرتبة[١] لا يوجب سلبه عن الواقع؛ ولا يوجب أيضاً كون السلب في تلك المرتبة، فإنّها قيد وظرف للمسلوب لا للسلب.

وقوله: «قد عرف الفرق بينهما في المنطق» إشارة إمّا إلى الفرق بين سلب الثبوت وثبوت السلب، أو إلى الفرق بين العنوان والمصداق، أو إلى الفرق بين الحمل الذاتي الأوّلي والحمل الشائع المتعارف، أو إلى الفرق بين سلب المقيّد والسلب المقيّد.

◆ [ص ١٩٩، س ١٤] قال: «**وهاهنا شيء آخر وهو أنّ الموضوع في مثل هذه المسائل يكاد يرجع إلى الإهمال ...**»:

يريد أنّ الموضوع في مثل هذه السؤالات المشتملة على ذكر الحيثية ـ كقولنا: «الإنسان من حيث هو إنسان هل هو كاتب أو ليس بكاتب أو هل هو في زيد وعمرو واحد أو متكثر؟» ـ يرجع إلى موضوع المهملة؛ فإنّ القضية المهملة عند محقّقي المنطقيين هي التي وقع الحكم فيها على نفس الماهية، لا بقيد الإطلاق

---

١) دا (هامش)، ط: الماهية.

حتى تصير طبيعية، ولا بقيد العموم أو الخصوص حتى تصير كلية أو جزئية أو شخصية.

ولمّا كانت الماهية من حيث هي هي لا تأبى عن الوحدة والكثرة والتجرّد والخلط وسائر المتقابلات اللّاحقة لها في أنحاء وجوداتها، فالمسألة التي تكون هي موضوعها كالمهملة تحتمل المتقابلين في المحمول. فلا يقتضي حصر الجواب في أحدهما، إذ ليس فيها شرط التناقض وهو وحدة الموضوع؛ إلّا أن تجعل تلك الماهية كالإنسانية كأنّها واحدة مشار إليها أو مجردة بالفعل عن اللواحق الخارجية، فحينئذٍ كان الجواب منحصراً في أحد المتقابلين. لكن لايكون الحكم عليها من حيث الإنسانية ولا الحيثية المذكورة جزءاً من الموضوع، وإلّا عادت مهملة[1]؛ فإنّ اعتبارها ينافي اعتبار التقييد بالوحدة أو التجرّد أو كونها مشاراً إليه إشارة يجعلها متعينة خارجاً أو عقلاً.

والتقييد بالحيثية الذاتية كما إذا قيل «تلك إنسانية من حيث هي إنسانية» وإن كان فيه إشارة زائدة على الإنسانية، لكن لا يخرجها عن الإهمال ولا يجعلها بحيث لا تحتمل سلب الطرفين معاً وإيجابهما معاً. ولم يجب بحسبه أن يكون واحداً أو كثيراً أو التي في زيد هي التي في عمرو أو غيرها؛ على أن لابدّ أن يكون إمّا هذا وإمّا غيره، لعدم شرط الانحصار من تلك الجهة. فالطرفان يمكن سلبهما وإيجابهما من جهة، ومن جهة أخرى لابدّ أن يكونا متقابلين غير مجتمعين ولا مرتفعين.

فالإنسانية ليست بما هي إنسانية واحدة ولا كثيرة ولا التي منها في زيد مثلاً غير التي في عمرو، مع أنّ الإنسانية في نفسها واحدة وكثيرة وزيد وغير

---

١) ش: المهملة.

زيد، إذ يجوز اجتماعها لذاتها مع هذه الأمور كلها؛ لكن بشرط لحوق الوجود والتعين لايكون إلّا أحد الطرفين من جميع المتقابلات.

فإنسانية زيد غير إنسانية عمرو بالأعراض التي بها تصير هذا وذاك وغيرهما. ولا يمكن وجودها في نفس الأمر إلّا مع العوارض؛ فالإنسان من حيث هو إنسان في الواقع إمّا واحد أو كثير، أو موجود أو معدوم، أو زيد أو غير زيد؛ إذ لايخلو الواقع عن أحد الطرفين ولا يمكن اجتماعهما في واحد بالعدد. فلهذه الأعراض والمشخصات تأثير في الأشخاص ـ كزيد وعمرو ـ وهو بالجزئية والتقويم، وتأثير[1] في نفس الماهية بالتخصيص والتحصيل الوجودي لا القوامي، فإنّها ما لم يتشخّص لم يوجد؛ فتكون[2] المشخصات من الأمور الخارجة عن الماهية المنسوبة إليها.

واعلم أنّ الزائد على الماهية على قسمين: قسم يكون كجزء للحقيقة الشخصية، وتكون نسبته إليها نسبة الفصل المقوّم إلى النوع؛ وقسم يكون زائداً على الحقيقة الشخصية. والقسمان كلاهما خارجان عن نفس الماهية منسوبان إليها؛ لكن تأثير الأوّل في كونها موجودة، وتأثير الآخر في كونها على صفة.

✦ [ص ٢٠٠، س ١٣] قال: «ونعود من رأس ونجمع هذا ونخبر عنه بعبارة ...»:

لمّا كان الفرق بين الماهية من حيث هي هي وبين ما يلحقها من العوارض ـ سيّما ما يكون مغايرتها بمجرّد العقل والاعتبار وكاللابشرطية وبشرط اللائية وكالعموم والتخصيص بالعموم والإطلاق[3] ـ لا يخلو عن صعوبة وقد

---

١) ط: التأثير. ٢) ش: لكن.

٣) دا، ط: + والتقييد بالإطلاق.

وقع في هذا المقام أغلاط كثيرة واشتباهات قوية، أراد زيادة تقرير وتوضيح في البيان وتذكير لما سلف بوجه آخر.

والفرق بين الوجه الذي سلف والذي ذكر هاهنا أنّ الأوّل على سبيل الأخذ من الأعم إلى الأخص شبه التقسيم، كما في قوله: «فالكلي من حيث هو كلي شيء، ومن حيث هو شيء يلحقه الكلية شيء» وكقوله: «وإنّ الفرسية بما هي فرسية شيء ليس بواحد ولا كثير ولا غيرهما، وإنّها بما هي واحدة أو كثيرة شيء مع صفة زائدة»؛ والذي ذكر هاهنا على سبيل الأخذ من الأخص إلى الأعم ومن الأسفل إلى الأعلى كما هو طريق التحليل، فقال:

إنّ هاهنا شيئاً محسوساً يصدق عليه لذاته الحيوان والإنسان؛ ولا شكّ أن هذا المحسوس ليس حيواناً محضاً ولا إنساناً فقط، بل إنسان مع غيره من مادة وعوارض مخصوصة وإن صدق على المجموع الإنسان مطلقاً أعم من أن يكون[1] مجرد إنسان فقط أو مركباً مع غيره. فالمركب مع غيره إنسان طبيعي لكونه مقارناً مع طبيعة مادية أو لكونه ليس محض الطبيعة الإنسانية بل شيء منسوب إليها، وقد علمت أنّ «الطبيعة» قد يراد بها نفس الماهية، وقد يراد بها مبدأ الحركة والسكون للجسم[2] الذي هي فيه؛ وكلا الوجهين هاهنا جائز.

والحاصل: إنّ الإنسان الطبيعي كأنّه مركب من الإنسان وشيء آخر، بل أشياء أخر؛ فإذا كان الإنسان الطبيعي إنساناً وعوارض أخرى، ففيه إنسان منظوراً[3] إلى ذاته من حيث هي هي بلا شرط آخر من عموم أو خصوص أو وحدة أو كثرة أو تجرد أو خلط أو وجود أو عدم، أو اعتبار أنّه بالقوة أو بالفعل

١) ش، ص: ـ يكون. ٢) مط: الجسم.

٣) دا، ط: منظور.

حتى عن «اعتبار عدم الاعتبار» وعن «اعتبار الإطلاق عن القيود»، وأنّ كثيراً من هذه الصفات متحقق لماهيته[١] من حيث هي، لكن اعتبارها غير اعتبار نفس الذات؛ ولذا قيّد اعتبار القوة بقوله: «من حيث هو بالقوة»، فإنّ الماهية وإن كانت ذاتها قوة أن تكون موجوداً أو عاماً أو غير ذلك لكن معناها ليس[٢] معنى القوة، بل هو من لوازمها ومقارناتها الغير الملتفت[٣] إليها عند الالتفات إلى نفس ماهية الإنسان[٤] بما هو إنسان. وأمّا الإنسان العام، فعمومه بشيء زائد على الإنسانية؛ وكذا الإنسان الخاص خصوصه بأمر زائد عليها وكذا كونه موجوداً في الخارج بشيء زائد وكونه معقولاً بوجوده في العقل. ففي جميع هذه الأمور إنسانية وشيء آخر.

فإذا كان في الوجود الخارج أو في النفس إنسان وشيء، كان الإنسان كالجزء لهما[٥] عند التحليل وإن[٦] كان عينهما بوجه آخر ـ كما مرّ. فإذن، جاز اعتبار ذاته بذاته[٧] وإن كان مع غيره؛ فإنّ ذات الشيء ذاته، سواء[٨] مع غيره أو لا مع غيره. وليس إذا كانت ذاته مع غيره لم يكن ذاته ذاته[٩]. فذات الشيء دائماً له، وكونه مع غيره إضافة عارضة له زائدة كزيادة ذلك.

والفرق أنّ الإضافة بما هي إضافة حتى إضافة الزائدة أمر غير[١٠] نسبي[١١] غير مستقل وجوداً وإدراكاً، فلا تصير محكوماً عليها بشيء ما لم تصر ملتفتاً

---

١) ش: لماهية / ط: للماهية / دا: وإن كان كثير من هذه الصفات متحققاً في الماهية.

٢) ش، ص: ـ ليس.

٣) ط: وغير ملتفت.

٤) هما نسخةها جز «ط»: الماهية فالإنسان.

٥) ط: لها.

٦) ش: ـ وإن.

٧) ط: ـ وإن كان عينهما... ذاته بذاته.

٨) دا، مط، ط: + كان.

٩) دا: بذاته.

١٠) ط: ـ غير.

١١) مط: ـ غير نسبي.

إليها؛ فزائدة شيء بما هي زيادة شيء ليست زائدة. فإذا نظر إليها بأنّها أيضاً أمر غير الطرفين حكم عليها أيضاً بالزيادة، وهكذا حتى ينقطع النظر والاعتبار.

وبالجملة، كون الإنسان بما هو إنسان مع غيره أيضاً غير كون الإنسان في نفسه؛ فكونه في نفسه متقدم بالذات على كونه مع غيره. فالإنسان بما هو إنسان متقدم لا محالة على الإنسان الشخصي الذي هو إنسان ونحو من الوجود يلزمه عوارض مشخصة بها يصير مشاراً إليه حساً ممتنعاً عن الاشتراك؛ وكذا على الإنسان الكلي، لأنّه إنسان مع نحو من الوجود يحتمل الاشتراك وذلك لايكون إلّا في العقل؛ وبالجملة، متقدم على الإنسان الكوني وعلى الإنسان العقلي تقدُّمَ البسيط على المركب وتقدّم الجزء على الكل بحسب الملاحظة العقلية والتحليل العقلي.

فإذن، الإنسان بما هو، إنسان فقط، لا نوع ولا شخص؛ وكذا الحيوان بما هو، حيوان، لا كلي ولا جنس ولا نوع ولا شخص ولا واحد ولا كثير. لكن يلزمه[١] أن لايخلو من أطراف هذه المتقابلات، وعند إهماله يجوز الاجتماع فيه بين المتقابلين منها. فالإنسان بالشرط المذكور ـ أي بما هو ـ إنسان فقط وإن كان موجوداً في إنسان مّا وفي كل شخص منه، لكن ليس هو بذلك الاعتبار إنساناً مّا، كما ليس[٢] بذلك الاعتبار هذا الشخص المعين؛ إذ في كونه إنساناً مّا زيادة على كونه إنساناً[٣]، كما في كونه شخصاً[٤] مخصوصاً زيادة على إنسان مّا؛ ففيه زيادة على زيادة، بل هو بذلك الاعتبار إنسان لا غير. وكونه مع غيره لا يمنع كونه نفسه. فكون إنسان مّا موجوداً لا يمنع كون الإنسان بما هو إنسان

---

١) ش: لا يلزمه.

٢) ط: + هو.

٣) ش: ـ كما ليس بذلك... إنساناً.

٤) ش، مط: مشخصاً.

موجوداً، لأنّه إذا كان هذا الشخص ـ وهو إنسان مّا ـ موجوداً فالإنسان الذي جزؤه[١] يكون موجوداً؛ كالبياض المقارن للجسم، فإنّه من حيث هو بياض موجود وإن كان غير ممكن الافتراق عمّا يقارنه؛ إذ المقارنة لا تنافي المغايرة، بل تؤكّدها. فالمقارن لشيء[٢] ـ سواء كان صفة له أو موصوفاً به ـ موجود في نفسه، سواء كان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده مع غيره كالصفات والأعراض، فإنّ وجود الأعراض في أنفسها هو بعينه وجودها لموضوعاتها؛ أو لم يكن كذلك، بل عرض له أن يكون مقارناً لغيره كالمثلث مع الزوايا والأربعة مع الزوجية، فإنّ وجود المثلث في نفسه شيء وكونه ذا الزوايا شيء آخر عارض لازم له.

هداية كشفية

اعلم أنّ الموجود في الحقيقة من كل أمر ـ كما مرّت الإشارة إليه مراراً ـ هو وجوده الخاص به، ومعنى موجودية المعاني والمفهومات هو كونها صادقة عليها محمولة لها[٣]، وأنّ ثبوت كل شيء لشيء فرع وجوده في نفسه؛ فمعنى كون الإنسان موجوداً عند التحقيق عبارة عن كون بعض الموجودات محمولاً عليه أنّه إنسان، بل الموضوع في الأحكام كلها هو الوجود[٤] والموجود، لا المعاني والمفهومات؛ فمفهوم الإنسان لايحمل عليه أنّه إنسان ولا موجود.

فكما أنّ كون كذا موجوداً أو واحداً لا يوجب كون مفهوم الوجود أو مفهوم الوحدة موجوداً، فكذا كون زيد حيواناً أو إنساناً لا يوجب كون معنى الحيوان أو معنى الإنسان من حيث نفس معناه موجوداً؛ فإنّ مصداق موجودية

---

١) ط: جزءه. ٢) ط: بشيء.

٣) دا: له. ٤) ش، مط: الموجود.

الشيء ومطابقه وملاكه هو وجوده، لا نفسه مجرداً عن الوجود ولا لا بشرط الوجود. وقولهم: «ليست الماهية من حيث هي إلّا هي» معناه أنّه نفس هذا المفهوم التصوري من غير حكم عليه بإثبات أو نفي؛ وليس معناه[١] أنّه يحكم عليها من تلك الحيثية بنفسها أو بذاتياتها ولا يحكم بعرضياتها. كيف وكل تصديق وحكم لابدّ له من مفهوم تصوري ووجود له أو وجود صفة له، فكيف يكون مع عزل النظر عن الوجود مصداقاً لحكم[٢]؟

فالحق أنّ مثل هذه المفهومات الكلية والطبائع التصورية موجودات بمعنى اتّحادها مع الهويات الوجودية. ولهذا قالت العرفاء: «الأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود»، أي ليست في ذاتها موجودة لا بالفعل ولا بالقوة ولا كما يقوله الشيخ: إنّها وإن لم تكن من حيث ذاتها موجودة ولا معدومة، لكنها موجودة في الواقع؛ بل معنى موجوديتها اتحادها بالموجودات؛ فافهم هذا، فإنّه من مزالق أقدام الفحول ومضالّ الأفهام والعقول.

◆ [ص ٢٠٢، س ٩] قال: «**ولقائل أن يقول: إنّ الحيوان بما هو حيوان غير موجود في الأشخاص، لأنّ الموجود في الأشخاص هو حيوان ما ...**»:

كلام هذا القائل لا يشبه أن يكون كلام رجل واحد، فإنّه مع كونه مشتملاً على الأغلاط التي ألزمها عليه الشيخ يناقض بعضه بعضاً؛ فإنّه اعترف بأنّ الحيوان بما هو حيوان موجود لكنّه غير موجود لهذا الشخص، بل مفارق

---

١) ط: ـ نفس هذا المفهوم... ليس معناه.

٢) ط: للحكم.

للأشخاص. وهذا متناقض[١]، فإنّه إذا كان هذا الشخص حيواناً وكان الحيوان صادقاً عليه وعلى غيره وليس أحد الشخصين عين الآخر، فكان كونه هذا الشخص غير كونه حيواناً، ضرورة أنّ ما به الاشتراك غير ما به الافتراق. فثبت أنّ الحيوان بما هو حيوان موجود في كل شخص؛ فكيف يكون مفارقاً محضاً؟!

والقائلون بأنّ للماهيات وجوداً مفارقاً عن هذه الأشخاص لم يقولوا بأنّ معناها غير موجود في الأشخاص؛ بل قالوا: إنّه كما أنّ لها وجوداً في الأشخاص لها أيضاً وجود آخر مفارقاً[٢] عن الأشخاص، على ما سيَحكي عنهم الشيخ في ثاني السابعة[٣] لهذا الكتاب من أنّ في الوجود إنسانين في معنى الإنسانية: إنسان محسوس فاسد، وإنسان معقول مفارق أبدي، وجَعلوا لكل منهما وجوداً؛ إلى آخر ما حكاه عنهم. ولذلك[٤] حكم الشيخ بركاكة كلامه واعتذر من إيراده ودفعه، كأنّه أنزل مرتبة من أن يشتبه فساده على عاقل.

وقوله: ««تشحط» بالحاء المهملة ـ أصله «تشحّط المقتول بدمه»: اضطرب، و «تشحط في دمه»: تلطّخ به وتمرّغ فيه ـ استعارة لطيفة، حيث شبّه حال من تصورت نفسه بمواد الصور الإدراكية الفاسدة ـ التي لو صحّت كانت بها حياة النفس ـ بحال مقتول تلطخ ظاهر جسده بدمه الفاسدة التي به حياته لو لم يفسد.

◆ [ص ٢٠٢، س ١٦] قال: «**فنقول: إنّ هذا الشك قد وقع فيه الغلط من وجوه ...**»:

كلام هذا القائل مشتمل على وجوه من الغلط:

---

١) ط: تناقض.
٢) ط: مفارق.
٣) ر.ك: المقالة السابعة، الفصل الثاني، ص ٣١٠.
٤) ش: لهذا.

الوجه الأوّل زعمه[١] أنّ الموجود من الحيوان إذا كان حيواناً مّا، لم يكن الموجود حيواناً بما هو حيوان.

ومنشأ هذا الغلط أنّه جعل اختلاف الاعتبارات والحيثيات مطلقاً مستلزماً للاختلاف في الوجود، فإنّ كون الشيء هذا الحيوان وكونه حيواناً مّا وكونه حيواناً مطلقاً أمور متغايرة بالاعتبار لكنّها كلها واحدة في الوجود؛ إذ لا منافاة بين كون واحد هذا الشخص وبين كونه حيواناً ما وكونه حيواناً.

والوجه الثاني ظنّه أنّ الحيوان من حيث هو حيوان يجب أن يكون إمّا عاماً وإمّا خاصاً، بمعنى عدم الخلو أو الانفصال الحقيقي. بل الحيوان له اعتبار لايكون بحسبه عاماً ولا خاصاً، وهو الاعتبار الذي لا يلحظ به[٢] إلّا نفسه؛ وله اعتبار بحسبه يحتمل العموم والخصوص جميعاً من غير تعاند، وهو كونه مع مطلق الوجود أعم من الذهني والخارجي. فذاته يحتمل كلاً من العموم والخصوص. وله اعتبار بحسبه لايحتمل الجمع، وهو كونه موجوداً بأحد الوجودات بخصوصه. فهو بذلك الاعتبار إمّا خاص وإمّا عام؛ فإن كان موجوداً مع مادة وعوارض مادية فهو خاص وليس بعام، وإن كان موجوداً مجرداً عن المادة وعوارضها فهو عام وليس بخاص. فظهر أنّ وصفَي العموم والخصوص متقابلان بشرط وجود الموضوع ووحدته.

واعلم أنّ العموم والكلّية عندنا لا ينافي التعين العقلي والوحدة العقلية. فالذي اشتهر عند الجمهور من أنّ الماهية في الذهن ـ كالإنسان مثلاً ـ من حيث كونها مشخصة بالتشخصات العقلية ليست بكلية ليس كما ينبغي. نعم، هي من تلك الحيثية غير محمولة على الأشخاص الخارجية؛ إذ الحمل مناطه عبارة عن

---

١) ط: زعم.

٢) ط: لا يلحقه.

الاتحاد في الوجود. وأمّا الاشتراك والعموم، فهو ضرب من الإضافة الوجودية -أعني استواء نسبة ذلك الوجود إلى وجودات الأشخاص. وسيجيء زيادة إيضاح لهذا المعنى.

والوجه الثالث من وجوه الغلط خلطه بين الواحد بالعدد والواحد بالمعنى والعموم؛ فزعم أنّ المعنى الواحد إذا كان موجوداً في كثيرين، يلزم[١] أن يكون واحداً بعينه موجوداً في الكثرة موصوفاً بصفات متقابلة موضوعاً لأوضاع متخالفة، وليس كذلك. فإنّ جسماً واحداً بالعدد يمتنع وجوده في أحياز متعددة واتصافه بصفات متقابلة، ولكن طبيعة الجسم بما هو جسم موجود في أحياز متخالفة موصوف بصفات متضادة.

◆ [ص ٢٠٣، س ١٥] قال: «وهاهنا شيء يجب أن نفهمه وهو أنّه يجوز[٢] أن ...»:

يعني أنّ الفرق واضح بين اقتضاء السلب وسلب الاقتضاء؛ فالحيوان بما هو حيوان صحّ أن لا يقتضي عموماً ولا خصوصاً، ولم يصحّ أن يقتضي عدم كونه عاماً أو خاصاً. إذ لو اقتضى سلب العموم لم يكن حيوان عام، ولو اقتضى سلب الخصوص لم يوجد منه خاص، ولو اقتضى سلبهما لم يوجد أحدهما؛ وكذا لو اقتضى الخصوص لم يكن عام، أو العموم فلم يوجد خاص، ولو اقتضاهما لزم اجتماع المتناقضين في كل فرد منه[٣]؛ بخلاف ما إذا لم يقتض شيئاً من العموم والخصوص فيحتمل الجميع ولا يلزم الجمع.

ولأجل ذلك -أي كون الحيوان بما هو حيوان لا يقتضي شيئاً ولا شرطاً-

---

١) ش: للزم.
٢) الشفاء: حق.
٣) ش: - في كل فرد منه.

يجب أن يكون الفرق متحققاً بين الحيوان بما هو حيوان بلا شرط زائد وبين الحيوان بما هو حيوان بشرط لا شيء زائد؛ فالأول موجود خارجاً وذهناً، بخلاف الثاني حيث لا يوجد إلّا في اعتبار الذهن؛ إذ لو وجد في الخارج لكان متحققاً مع وجوده وتشخصه ووحدته والمقدّر أنّه مجرد الماهية. وأمّا الحيوان بلا شرط شيء آخر، فإنّه موجود في الخارج وإن كان مع ألف شرط يقارنه من أسباب خارجة عن نفس الماهية.

وأمّا قول الشيخ: «لو كان للحيوان مجرداً بشرط أن لا يكون معه شيء آخر وجود في الأعيان، لكان يجوز أن يكون للمثل الأفلاطونية وجود»، فأقول:

إن أراد بـ«الشيء الآخر» في الشرط[1] المذكور كل ما هو غير نفس الماهيّة الحيوانية حتى الوجود والوحدة، فالمثل الأفلاطونية ليست كذلك؛ بل لكل منها وجود عقلي ووحدة عقلية. والوجود ـ سواء كان عقلياً أو خارجياً ـ أمر زائد على الماهية في التصور، وكذا الوحدة، وإن كان متحداً كل منهما معها في الخارج.

وإن أراد به كل ما هو زائد على وجود الماهية ووحدتها الشخصية من الصفات والأعراض، فذلك وإن استلزم تجويز المثل المفارقة لكن في استحالة هذا التجويز نظر ـ كما سيأتي حين يحين حينه.

ولا فرق بين الصور العقلية من كلّ نوع من الحيوان الموجود في عقلنا ـ كما اعترف به ـ وبين تلك الصور المفارقة التي ذهب إليها أفلاطن وأتباعه إلّا بالقيام وعدم القيام بشيء. ولو جاز أن يكون القائم بذهننا مقولاً على كثيرين موجودين في الخارج، فليجز ذلك في تلك الصور. وإن كان المحمول نفس الماهية من غير ملاحظة تعيّنها ووجودها العقلي، فذلك في تلك الصور. فقوله:

---

١) ط: بالشرط.

«لو كان هاهنا حيوان مفارق كما يظنون، لم يكن هذا هو الحيوان الذي نتطلّبه[1] ونتكلم عليه» مشترك الورود بينهما؛ لأنّ الحيوان المطلوب[2] إن كان هو المجرد عن الزوائد الذي له صورة في العقل ويعرضها الكلية والاشتراك فهو بهذه الصفة غير محمول على كثيرين بهو هو، وإن كان هو المعنى والمفهوم مع قطع النظر عن الوجود ـ أيّ وجود كان ـ فهو كما من شأنه أن يحمل على الصور الحيوانية المادية كذلك يحمل على الصورة الحيوانية العقلية إن كان لها وجود في الأعيان كما لها وجود في الأذهان.

والقول بأنّه هل للأنواع الحيوانية وجود مجرد في عالم العقل ـ كما يقوله الأقدمون ـ أم لا، فذلك بحث آخر لا يليق بهذا المقام.

◆ [ص ٢٠٤، س ١٦] قال: «**فالحيوان مأخوذاً بعوارضه هو الشيء الطبيعي ...**» :

اعلم أنّ للحيوان ـ سيما النوع المحصل منه ـ أنحاء من الكون والحصول؛ ويمكن أخذه على وجوه واعتبارات:

أحدها الحيوان المأخوذ بعوارضه المادية المقرون بوجوده الجسماني المادي المستحيل الكائن الفاسد، وهو الحيوان الطبيعي.

وثانيها الحيوان المأخوذ بعوارضه المثالية من المقدار والشكل الخياليين واللون المثالي وغير ذلك الموجود بوجود تمثلي شبحي[3]، كما يوجد في الخيال منّا بالاتفاق، وفي الخيال المنفصل على الاختلاف. وهو عالم عظيم الفسحة يحذو حذو العالم الطبيعي بما فيه من الأفلاك والكواكب والحيوانات

---

١) ش: نطلبه.
٢) ط: المطلق.
٣) ش: سبحي.

والأشجار والمعدنيات والأرض والماء والهواء والنار؛ وهو أعظم من هذا العالم بكثير، وله طبقات بعضها ألطف من بعض لكن جميع ما فيها ذو حياة وشعور. فهذا هو الحيوان الصوري والمثالي.

و ثالثها الحيوان المجرد عن العوارض المادية وغير المادية، وله وجود في عقولنا وبالاتفاق، وفي العالم العقلي على اختلاف القولين؛ وهو الحيوان العقلي.

ورابعها الحيوان المأخوذ بماهيّته لا بوجوده، طبيعياً كان أو مثالياً أو عقلياً. والحيوان بهذا المعنى هو المحمول على كثيرين وهو الذي ليس من هذه الحيثية موجوداً ولا معدوماً ولا واحداً ولا كثيراً؛ بل الماهية بالوجود موجودة وبالوحدة واحدة وبالكثرة كثيرة. فالأُصل في الموجودية والمجعولية هو الأشخاص والهويات الوجوية، فإنّه ما لم يصدر عن الجاعل وجود لم يتحقق ماهية أصلاً.

والحَريّ من هذه الأربعة بأن يقال: إنّه الطبيعة الحيوانية التي قيل إنّ وجودها وجود إلهيّ - لأنّه صادر على سبيل الإبداع بمجرد العناية الإلهية والإنشاء القضائي من غير تعلّق بمادة واستعداد وزمان - هو الحيوان بالمعنى الثالث، أعني الحيوان العقلي؛ فإنّ الصورة العقلية لكل نوع من أنواع الكليات موجودة في حد الإبداع بإجماع الحكماء: أمّا الحكماء المشاؤون وأتباعهم ومنهم الشيخ فهي عندهم صور عقلية قائمة بذات الله تعالى، وأمّا عند أفلاطن وشيعته فهي عندهم منفصلة الوجود عنه تعالى.

فعلى أيّ الوجهين وجود الحيوان العقلي وجود مفارق إبداعي مقدم على وجود الحيوان الطبيعي تقدّمَ العلّة الفاعلية على المعلول وتقدم البسيط على

المركب؛ لكن هذا النحو الثاني من التقدم والتأخر بين الحيوان العقلي والحيوان[١] الطبيعي أمر غامض دقيق، لا يعرفه إلّا الراسخون في العلم الشامخون في الحكمة.

وأمّا الذي قرّره الشيخ ووصفه بأنّ وجوده أقدم من الوجود الطبيعي وأنّه وجود إلهي وعنى[٢] به ماهيّة الحيوان ومفهومه الكلي، فليس كذلك؛ فإنّ الحيوان بالمعنى الرابع وجوده تابع لوجود الأشخاص متأخر عنها وإن كان معناه جزء معنى الشخص. كيف وقد ذكر الشيخ ـ في الفصل الثاني من المقالة الثالثة من الفن الثاني وهو في قاطيغورياس المنطق[٣] ـ معنى الجواهر الأولى والثانية والثالثة، وحقّق كون الأشخاص الجوهرية أقدم جوهراً من الأنواع، والأنواع من الأجناس، وذكر أنّ[٤] الأشخاص هي الجواهر الأولى، والأنواع هي الجواهر الثانية، والأجناس هي الجواهر الثالثة؛ لا أنّ معنى الجوهر مختلف فيها، لأنّه[٥] مقول على الكل بالتساوي لا بالتشكيك، بل بمعنى أنّ الجواهر الشخصية أولى بالجوهرية لأنّها أول[٦] من جهة الوجود ومن جهة الكمال والفضيلة ـ وكذلك الأنواع بالنسبة إلى الأجناس ـ؛ ثمّ أفاد البرهان على ما ادّعاه؟!

وبالجملة، الأشخاص أقدم وجوداً من الأنواع والأنواع من الأجناس في كلّ مقولة، على عكس ما تصوّره أكثر الناس لما رأوا أنّ مفهوم الجنس جزء مفهوم النوع وهو جزء مفهوم الشخص. فالحق أنّ الماهيات[٧] والمعاني الكلية غير موجودة[٨] إلّا بتبعية الأشخاص والهويات الوجودية.

---

١) ش: بين.

٢) مط: أعني.

٣) ر.ك: منطق الشفاء المقولات، الفصل الثاني، ص ٩٥.

٤) عبارات «ط» مغشوش است.

٥) مط: ـ أنّ الأشخاص... فيها لأنّه.

٦) ط: أولى.

٧) ش: المفهومات.

٨) ش: ـ غير موجودة.

◆ [ص ٢٠٥، س ٤] قال: «فكما أنّ للحيوان في الوجود أنحاء فوق واحدة ...»:

يريد بيان أنّ العموم والكلية كما يعرض للماهية في العقل بالقياس إلى الأشخاص الخارجية، كذلك يعرض لها بالقياس إلى الأشخاص الذهنية؛ إذ كما أنّ للحيوان أو الإنسان مثلاً وجودات شخصية خارجية فوق واحد، كذلك له وجودات عقلية فوق واحد، كل منها كلي مشترك بين الأشخاص الخارجية، لأنّ كلاً منها حاصل بعد تجريد الماهية الخارجية عن لواحقها المادية.

فلكل عاقل أن ينتزع من الأفراد الإنسانية كزيد وعمرو بحذف أعراضها وزوائدها المشخصة صورة واحدة؛ بحيث إذا تلبست بتشخص زيد مثلاً كانت زيداً، وإذا تلبست بتشخص عمرو كانت عمرواً وهكذا في كلّ شخص.

وأيضاً كلّما سبقت من واحد منها صورة إلى العقل بعد تجريده عن الزوائد وتأثّر العقل عنها، لم يمكن حصول أخرى من شخص آخر وتأثّر غير الأوّل إلّا أن ينمحي الأوّل، لاستحالة اجتماع المثلين؛ لكن تعددها بتعدد النفوس العاقلة إيّاها. فإذا تعدّدت كذلك، فللجميع حد واحد مشترك نسبته إليها نسبة كل منها إلى الخارجيات، ولكن الخارجيات تحتاج إلى تقشيرات وتجريدات كثيرة عن زوائد كثيرة حتى تحصل منها صورة عقلية؛ بخلاف تلك الصور، إذ لا فرق بين كل منها وبين ما يجمعها ويشترك الجميع إلّا بالاعتبار، حيث ينتزع منها من غير تجريد صورة أخرى مثلها في تمام الحقيقة لكن مع اعتبار العموم والاشتراك لها والخصوص الإضافي لهذه. فهذه الصور وإن كانت بالقياس إلى الأشخاص الحقيقية كلية فهي بالقياس إلى النفس الجزئية المشوبة بالتعلقات المادية المتكثرة بالعدد حسب تكثّر الأبدان بالعدد التي انطبعت فيها ـ كما هو المشهور ـ جزئية؛ وهي واحدة من أمثالها من الصور الحاصلة في العقول

الجزئية. فيجوز أن تكون كليات من الصور متماثلة كثيرة بالعدد من الجهة التي هي بها شخصية، ويكون لها معقول كلي آخر مشترك بينهما، كاشتراك كل منها بين الأشخاص الحقيقية الخارجية، مع الفرق الذي ذكرناه؛ وهو أنّ كل من الجزئيات الخارجية مركب منه ومن اللواحق، بخلاف الكلي المشترك بين تلك الكليات فإنّها لا يزيد عليه بشيء زائد عليها. وسيرجع الشيخ إلى هذا المقام بضرب آخر من الكلام عن قريب.

◆ [ص ٢٠٦، س ٤] قال: «فالأمور العامة من جهة موجودة[١]، ومن جهة ليست»:

أراد أنّها موجودة في الواقع بعروض الوجود لها لا من جهة ذاتها، وقد علمت أنّها موجودة بالعرض لا بعروض الوجود.

◆ [ص ٢٠٦، س ٤] قال: «أمّا شيء واحد بعينه بالعدد ...»:

سيجيء إيضاح الكلام في فساد هذا المذهب.

* * *

---

١) الشفاء + من خارج.

فصل [الفصل الثاني]

في كيفية لحوق الكلية للطبائع الكلية وفي إتمام القول في ذلك وفي الفرق بين الكلّ والجزء والكلّي والجزئي

واعلم أنّ جماعة من الناس استصعبوا كون الصورة العقلية لماهية ـ كالإنسان ـ كلية دون واحد من الأشخاص. واشتبه عليهم الفرق بين الصورة العقلية والصورة الخارجية في الكلية والجزئية قائلين بأنّ الطبيعة التي في الذهن لها أيضاً هوية، لأنّها موجودة من جملة الموجودات؛ ولها أيضاً تخصص بأمور: منها أنّها منطبعة في الذهن، ومنها أنّها لا يشار إليها إشارة حسية، ومنها أنّها لا تقبل الانقسام المقداري.

وليست بموجودة أيضاً في كثيرين ولا شركة للكثيرين فيها باعتبار وجودها فيهم.

وليس معنى الشركة إلّا المطابقة؛ فإن كانت الذهنية كليتها باعتبار

المطابقة، فالجزئيات يطابق بعضها بعضاً، فيجب أن تكون الجزئيات كلية أيضاً.

وإن قلتم: كون الجزئيات متخصصة منعها عن مطابقة الكثيرين، فالماهية الذهنية أيضاً متخصصة بالانطباع في الذهن والتجرد عن المقدار والوضع؛ فإنّ الإنسانية كما لا تقتضي المقدار الخاص والوضع الخاص، لا تقتضي التجرد عنهما، وإلّا لم توجد إنسانية مقترنة بهذه العوارض[١].

وصاحب المطارحات[٢] ذكر هذه الشبهة وذكر التفصّي عنها بأنّ:

الأمر الخارجي[٣] ليس وجوده لإدراك مدرك[٤]. والصورة الذهنية وإن كانت من حيث تعيّنها ممتازة عن صورة أخرى لنوعها -وهي جزئية من[٥] الجزئيات- إلّا أنّها ذات[٦] ليست متأصلة في الوجود لتكون ماهية بنفسها أصلية؛ بل مثال[٧]، ولا كلّ مثال، بل مثال[٨] إدراكي لما وقع أو سيقع. فمن حيث إنّها مثال إدراكي[٩] لأمر خارجي[١٠] ويصحّ مطابقته للكثرة يسمى «كلية»، وذاتها إنّما حصلت لمطابقة كثرة وللمثالية. وأمّا الخارجي، فليست[١١] ذاته أنّه مثال لشيء آخر. (انتهى كلامه.)

أقول: فيما ذكره ما هو قريب صحيح، وما هو بعيد فاسد: أمّا كون الأمر

---

١) دا: + الغريبة.

٢) المشارع والمطارحات ص ٣٣٦.

٣) المشارع: الخارج.

٤) دا (هامش)، ط: ليس وجوده وجوداً إدراكياً.

٥) المشارع: + جملة.

٦) المشارع: + مثالية.

٧) المشارع: مثالية.

٨) ش، مط، ط: - بل مثال.

٩) مط: - لما وقع... إدراكي.

١٠) ش، دا، ط: خارج.

١١) مط: + في.

الخارجي ليس وجوده وجود [أمر] إدراكي مثالي[١] فصحيح؛ لكن لايلزم أن يكون كل ما وجوده[٢] وجود إدراكي مثالي كلياً؛ فإنّ من المثال ما هو جزئي أيضاً، كالصّور الحسية والخيالية.

وأيضاً لا نسلّم أنّ الصور العقلية إنّما وجدت لأن تكون أمثلة للخارجيات، بل لها وجود في أنفسها عرض لها كونها مثالاً لغيرها، إذ ليست هي[٣] من مقولة المضاف.

على أنّ كون الذهني مثالاً للخارجي دون العكس موضع تأمّل، لأنّ المماثلة من الجانبين. وليس منشأ كلية الأمر الذهني كونه واحداً والخارجيات من الأشخاص متعددة؛ إذ قد علمت أنّ المثالي أيضاً قد يقع متعدداً كالخارجي، وقد يكون الخارجي من ماهية[٤] واحداً والذهني منها متعدداً كالشمس مثلاً، فإنّ صورتها في الأذهان[٥] متعددة وشخصها الخارجي واحد. بل الحق في المقام أنّ لهذه الخارجيات[٦] من نوع واحد ـ التي وجوداتها المادية تقتضي الانفصال والتفرقة بالفعل أو بالقوة وكونها مغمورة في حجب الأعدام والنقائص ـ أصلاً كمالياً عقلياً، له وجود شديد عقلي يفيض منه الوجود به[٧] أو بواسطته على هذه الخارجيات على قدر استعدادها؛ فهو الأصل في نوعها، وهذه كالفروع والرقائق له[٨]. ونسبته إليها نسبة مقوّم الماهيّة والذاتي إلى الماهية، لأنّ وجوده مقوم وجوداتها. فهذا الوجه يصح اشتراكه بينها، لتساوي نسبته إليها دون نسبة واحد منها إلى البواقي، وأن يحمل معناه ومفهومه عليها؛ وكذا الصور العقلية

---

١) ط: وجوداً إدراكياً مثالياً.

٢) ش، مط: ـ كل ما وجوده.

٣) ش، مط: هي ليست.

٤) ط: الماهية.

٥) مط: ـ متعدداً كالخارجي... في الأذهان.

٦) ط: ـ لهذه الخارجيات.

٧) ط: ـ به.

٨) ط: ـ له.

التي في الأذهان.

وأمّا قولهم: «إنّ الصورة[١] العقلية من حيث وجودها وتعيّنها العقلي ليست مشتركة بين كثيرين ولا كلية»، فليس الأمر كما زعموه[٢]؛ إذ التعين العقلي لا ينافي الكلية والاشتراك، بل يؤكدهما ـ كما علمت.

◆ [ص ٢٠٧، س ٥] قال: «**فقد تحققت إذن أنّ الكلي في الموجودات ما هو وهو هذه الطبيعة ...**»:

أقول: يجب عليك أن تعلم الفرق بين الماهية لا بشرط ـ التي في ذاتها ليست بكلي ولا جزئي ولا غيرهما من المفهومات إلّا نفسها، لا بمعنى أنّها في حد نفسها يحمل عليها نفسها حملاً شائعاً، لأنّ ذلك أيضاً إنّما يكون بعد أن تكون موجودة ـ وبين الكلي أي المعروض لأحد المعاني المذكورة التي مفهوماتها كليات منطقية ومعروضاتها كليات طبيعية[٣].

وهذا المعنى المنطقي لا يعرض الماهية إلّا بعد وجودها، لأنّ الوجود أول ما يعرض الماهية؛ فالكلي الطبيعي ما له نحو من الوجود يقبل الشركة بين كثيرين، وهو لا يكون إلّا وجوداً عقلياً سواء قام بذاته أو بغيره؛ إذ الوجود الحسّي ليس من شأنه الاشتراك إلّا بعد تجريده عن الكمال والوضع وغيرهما.

ورأى الشيخ أنّ الكلي بهذا المعنى لا وجود له[٤] مفرداً في الأعيان ولو في الأعيان العقلية، بل إنّما وجوده ـ كالكلي المنطقي ـ في النفس لا في الخارج، لكنه

---

١) دا: الصور. ٢) ط: زعموا.

٣) در بالاى صفحه ٣٧ نسخهٔ «ص» اين دعا بخط ملاصدرا نوشته است: «اللّهم اهدني سبيل رضاك، وأحي قلبي بنور معرفتك وهداك».

٤) ش، ص: ـ له.

موجود في الخارج مخلوطاً بالشخصيات متعددة بتعددها؛ لا كما زعمه بعض معاصريه أنّ الماهية من حيث هي واحدة بالعدد في الخارج قد عرض لها جميع التشخصات الخارجية وهي من حيث[1] عرض لها تشخص زيدٍ زيدٌ[2] وتلك بعينها من حيث عرض لها تشخص عمروٍ عمروٌ[3]، حتى تكون إنسانية زيد[4] بعينها إنسانية عمرو وهكذا إنسانية بكر وخالد وغيرهم، وإنّما التغاير بينها بمجرد الإضافة والاعتبار لا غير، كنسبة أب واحد لأبناء متكثرة. وإليه الإشارة بقوله: «إنّما يتشكك من أمره هل له وجود على أنّه عارض» إلى قوله: «وخالد»؛ يعني هل للكلي وجود على أنّ ذلك الوجود عارض لشيء واحد معين من جملة الأشياء، فيكون ذلك الشيء إنسان مثلاً هو بعينه[5] ذات واحدة بعينها موجودة بوحدتها[6] المعينة لكثيرين كزيد وعمرو وخالد.

وهذا توهّمٌ فاسد يحكم بفساده من له أدنى معرفة.

✦ [ص ٢٠٧، س ١٠] قال: «أمّا طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان ...»:

[الطبيعة الكلية بوصف الكلية غير موجودة في الخارج]

يريد بيان أنّ الطبيعة الكلية كالإنسان المطلق لايمكن أن يكون على[7] وصف الكلية موجودة في الخارج، بل إنّما وجودها في النفس؛ فذكر أنّ طبيعة الإنسان بما هو إنسان شيء، وأنّها موجودة شيء غير أنّها إنسان بالاعتبار،

---

١) ط: ومن حيث هي.
٢) ط: ـ زيد.
٣) ط: ـ عمرو.
٤) ش: ـ زيد.
٥) ط: ـ بعينه.
٦) ط: بوحداتها.
٧) دا (تصحيح شده در هامش): مع.

وأنّها كلية شيء يلحقها مع الوجود، لكن لا في الخارج بل في النفس.

وأمّا الذي يطلق عليه لفظ «الكلي» ويكون موجوداً في الخارج، فذلك كلي بمعنى آخر، لا بمعنى كونه صادقاً أو مفروض الصدق على كثيرين بالفعل أو بالقوة. فقد سبق في بعض فنون الميزان وغيره للكلي معان أخرى؛ كما يقال لشخص تشترك في النسبة إليه أشخاص كثيرة[١] كلي بل جنس، كالعلوية المنسوبين إلى عليّ ـ عليه السّلام ـ المشتركين في الانتساب إليه وهو المشترك فيه لهم كالكلي؛ أو بلدة يشترك فيها الكثيرون بالتولد فيها أو الكون فيها، كالمصرية. ويجعلون القسم الأوّل أولى بهذا الاسم، لأنّ عليّاً ـ عليه السّلام ـ سبب تكوّنهم، كالكلي المقوّم للجزئيات سبب لماهيتها؛ دون القسم الثاني، لأنّ مصر ليست سبب تكوّنهم، بل سبب كونهم مصرياً. وكما يقال: العنصر الكلي والفلك الكلية والنفس الكلية والطبيعة الكلية.

✦ [ص ٢٠٧، س ١٣] قال: «بل هذه الطبائع ما كان منها غير محتاج إلى مادة في أن يبقى ولا في أن يبتدأ لها وجود ...»:

يعني أنّ الكلي بهذا المعنى الذي كلامنا فيه قد لا يكون له أفراد كثيرة مشتركة[٢] فيه، فليس من شرط الكلية بهذا المعنى[٣] لشيء[٤] أن يكون قد عرض له الإضافة إلى كثيرين بالفعل أو بالقوة إلّا بحسب الفرض والتصوّر؛ فإنّ من الطبائع النوعية ما لا يحتاج إلى المادة لا في بقائه كالصور النوعية للأجسام، ولا في حدوثه كالنفوس الناطقة الإنسانية، فإنّها وإن لم تحتج إلى مادة بدنية في

---

١) دا: + في التناسل.

٢) ط: مشتركه.

٣) مط: ـ بهذا المعنى.

٤) ط: ـ بهذا المعنى لشيء.

البقاء ـ كما دلّ عليه البرهان ـ لكن احتيجت إليها في الحدوث على الوجه الذي مرّ بيانه.

فمثل تلك الطبيعة يستحيل أن يوجد إلّا واحداً بالعدد، قائماً بذاته لا في مادة، منحصراً نوعه في شخصه؛ لأنّها لو تكثّرت لتكثرت[١] إمّا بالفصول وإمّا بالمواد وإمّا بالأعراض، والكل محال. واستحالة التالي بأقسامه يوجب استحالة المقدم: أمّا الفصول[٢]، فلأنّ الكلام في الطبيعة المحصلة النوعية. وأمّا المواد، فلكونه مجرداً عنها حدوثاً وبقاء. وأمّا الأعراض، فهي إمّا لوازم للماهية[٣] أو غير اللوازم؛ فلازم الماهية كالماهية واحدة مشترك في الجميع لا يوجب الامتياز والتكثر[٤]؛ وأمّا الأعراض المفارقة، ففي شأنها إمكان الزوال وإمكان الحصول إمكاناً خارجياً لا ذاتياً فقط. وهذا الإمكان عبارة عن القوة والاستعداد، وقد علمت في مباحث الهيولى أنّ حصول مثل هذه القوة لا يمكن إلّا فيما يتركّب ذاته عن المادة والصورة الخارجيتين وقد فرض مجرداً عن المادة؛ هذا خلف.

فإذن، من حق كل طبيعة مجردة عن المادة ولواحقها[٥] أن تكون واحدة بالوجود غير متكثرة العدد. وأمّا ما كان غير هذه الطبيعة المجردة، فهو لا محالة محتاج إلى المادة إمّا في أصل الحقيقة، كالأعراض المادية مثل السواد والبياض؛ وإمّا في القوام الشخصي ـ دون الطبيعة الأصلية، فإنّها أقدم من المادة ـ، كالجواهر الصورية؛ وإمّا في الهيئات اللازمة للهويات الشخصية، كالنفوس الإنسانية في مبادئ الكون. فهذه الأقسام الثلاثة تتكثر[٦] بتكثر المواد.

---

١) ط: تكثرت.

٢) ش: بالفصول.

٣) دا: الماهية.

٤) دا: التكثير.

٥) ط: ـ هذا خلف... ولواحقها.

٦) ط: ـ تتكثر.

وأمّا قوله: «وليس يجوز أن تكون طبيعة واحدة مادية[1] وغير مادية، قد عرفت هذا في خلال ما علمته»، ففيه كلام طويل ليس هاهنا موضع بيانه؛ وسنعود إليه فيما سيأتي.

وأمّا الطبيعة الجنسية فلكونها طبيعة مبهمة الوجود ناقصة تحتاج إلى انضمام مقوّمات فصلية ومحصّلات[2] نوعية، فلا توجد إلّا في الأنواع مختلفة ولا توجد إلّا بوجود تلك الأنواع، فجاز فيها[3] أن تكون مادية وغير مادية.

فهذه ـ أي كون بعض الطبائع النوعية منحصر الوجود في شخص كالمفارق عن المادة وبعضها متكثّر الوجود كالمقارن للمادة الذي يتميز أفراده بأعراض مفارقة وكون الطبيعة الجنسية متكثرة الأنواع ـ حالُ وجود الكليات؛ كما أنّ المذكور في الفصل السابق حالُ ماهيتها.

واعلم أنّ الثلاثة الباقية من الكلّيات الخمس غير خارجة عن النوع والجنس، فكل منها بالقياس إلى أفرادها الحقيقية نوع أو جنس.

◆ [ص ٢٠٨، س ١٠] قال: «وليس يمكن أن يكون معنى هو بعينه موجود[4] في كثيرين، فإنّ الإنسانية ...»:

يعني أنّه لو كان المعنى النوعي ـ كالإنسانية مثلاً ـ موجوداً بعينه واحداً بالعدد في أشخاص كثيرة، لزم اجتماع الأضداد في موضوع واحد، وهو محال:

وجه اللزوم أنّ هذه الأشخاص توصف بصفات متقرّرة غير مضافة، كالسواد والبياض، والحلاوة والمرارة، والعلم والجهل ـ أعني الصورة المطابقة

---

١) ط: ـ مادية.
٢) مط: ـ محصلات.
٣) ش: ـ فيها.
٤) الشفاء: موجوداً.

للواقع والصورة المخالفة، وكلاهما وجوديان بينهما غاية الخلاف، فالتقابل بينهما تقابل التضاد ـ؛ وليس المراد من العلم الإضافة التي بين العالم والمعلوم بعد تقرّر صفة العلم بمعنى الصورة. وكذا يلزم اجتماع المتقابلين بالعدم والملكة في موضوع، لاتصاف[١] بعضها بالحركة وبعضها بالسكون، وكذا بعضها موصوف بالعلم وبعضها بالجهل البسيط العدمي. وكذا يلزم تقابل التضايف، لكون بعضها أباً وبعضها ابناً[٢] له؛ فيلزم[٣] كون إنسان واحد أباً لنفسه وابناً له. والتوالي الثلاثة بأسرها باطلة، فكذا المقدم وهو كون الإنسانية واحدة بالعدد.

وقوله: «إلّا ما كان من العوارض ماهية[٤] مقولة بالقياس إلى زيد، ككونه مثلاً معلولاً لعلة أو معقولاً لعاقل»، فإنّه لا يستلزم الاشتراك بين أمور موجودة في مادة واحدة في مثل هذه الأمور الإضافية؛ بل إنّما يلزم الاشتراك المذكور بينها في الأعراض المستقرة كالسواد والبياض والعلم وغيرها، لا في الإضافيات؛ فتأمّل!

وإنّما[٥] اقتصر الشيخ على قسم التضاد لأنّه أظهر وجوداً وأشنع فساداً.

ثمّ[٦] إذا كان حال الجنس عند الأنواع حال النوع عند الأشخاص في كونه واحداً بالعدد موجوداً في كثيرين، يلزم ما هو أفحش وأشنع، وهو اجتماع الأمور المتقابلة الذاتية فضلاً عن المتقابلات العرضية. إذ في الأول كان يلزم أن تكون ذات واحدة موصوفة بعرض ومقابله؛ وهاهنا يلزم أن تكون ذات واحدة

---

١) ش: الاتصاف.
٢) ش، مط: أب... ابن.
٣) دا: فلزم.
٤) ط: ماهيته.
٥) ط: ـ إنّما.
٦) دا: قوله: «وخصوصاً إن كان حال الجنس» إلى آخره. ثم.

ذاتاً ومقابل تلك الذات، فيكون حيوان واحد بالعدد ناطقاً وغير ناطق بل إنساناً وغير إنسان ـ لأنّ النوع والفصل واحد في الوجود والجعل. والفطرة السليمة حاكمة باستحالة اجتماع الأعراض المتقابلة ـ كأعراض زيد وأعراض عمرو[١] ـ في موضوع واحد، فضلاً عن اجتماع ذاتيات متقابلة فيه.

فظهر أنّ الإنسانية معنى واحد، له حدّ واحد مشترك، لا أنّه واحد بالعدد مشترك. فإذا نظرت إلى الإنسانية بلا شرط، فليس[٢] في هذا النظر نظر إضافتها إلى الأشياء بالعموم والاشتراك بوجه ـ كما سبق مراراً من أنّها من حيث نفسها ليست بكلية ولا[٣] جزئية.

◆ [ص ٢٠٩، س ٣] قال: «فقد بان أنّه ليس يمكن أن تكون الطبيعة توجد في الأعيان ... » :

الذي ظهر عند التحقيق والاستبصار أنّ الماهية بوصف العموم والاشتراك لايمكن أن تكون موجودة في المواد الخارجية، لتخصص هذا الوجود بوضع ومكان وقبول إشارة حسية بهذا و[٤] ذاك؛ بل لابد من أن يكون للكلي بما هو كلي وجود عقلي.

وأمّا أنّ هذا الوجود يجب أن يكون قائماً بذهن وأن لايكون له إلّا الوجود التابع الظلي الغير المتأصّل، فممّا لم يساعده برهان ولا بديهة أو[٥] حدس ووجدان. فالمعقول من الإنسان كلي، سواء وجد في النفس قائماً بها، أو وجد في

---

١) ش: ـ كأعراض زيد وأعراض عمرو.
٢) ط: ليس.
٣) مط: إلّا.
٤) ط: أو.
٥) ط: ولا.

عالم العقل غير قائم بشيء. والذي يقوم بالنفس من الإنسان كلي. وليست كليته نفس[١] ماهيته من حيث هي هي ولا بخصوصية وجوده الذي في النفس، إذ لا دخل لهذه الخصوصية في كون الشيء كلياً؛ بل لأنّ وجوده وجود عقلي متساوي النسبة إلى الأشخاص التي هي من نوعه؛ فإنّ الطبائع الموجودة في الأعيان بعين وجود الأشخاص إذا وقعت في التصور وحصلت صورتها في الذهن، عرضت لها الكلية.

وأمّا كيفية وقوعها من الخارج إلى النفس، فيظهر بالتأمّل فيما ذكره الشيخ في المقالة الخامسة من الفن السادس من الطبيعيات في علم النفس[٢]، حيث بيّن هناك انتزاع الذهن الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن نفس المادة وعن[٣] عوارضها من المقدار والكيف والأين والوضع وغيرها، ومراعاة المشترك فيه والمتباين فيه[٤]، والذاتي والعرضي. وذلك بمعاونة استعمال الحس والوهم والخيال.

وعند الشيخ أنّ خصوصية الوجود العقلي مانع من العموم والاشتراك كالخارجي؛ وأمّا كون الصورة التي في النفس أو في صقع آخر أحد أشخاص الطبيعة العلمية التصورية المشتركة بينها وبين غيرها من نوعها، فذلك لا ينافي الكلية الثابتة لها، فإنّ تلك الأعمية والأخصية بمجرد الاعتبار. و[٥] ليس يجب أن يكون للكلي المشترك بين هذه الكليات والعقليات التي من نوع واحد وجود مباين من طور آخر ـ كما لهذه بالنسبة إلى أفرادها الخارجية ـ وإن جاز ذلك.

---

١) ط: بنفس.

٢) ر.ك: طبيعيات الشفاء النفس، المقالة الخامسة، الفصل الثاني، ص ١٩٠.

٣) ط: من. ٤) ط: به.

٥) ش: إذ.

وكما أنّ الشيء باعتبارين مختلفين يكون جنساً ونوعاً[١] ـ كما سيجيء من حال الجنس الذي للمركبات، فإنّه نوع باعتبار و[٢] جنس باعتبار آخر، وكذا الفرق بين الجنس والمادة في اعتبارَي الذهن وإن كان الجنس للبسيط الخارجي ـ فكذلك الشيء يكون أعم وأخصّ وكلياً وجزئياً بالاعتبار، لا الجزئي الحقيقي؛ إذ لا يصير الشيء الواحد بنحو وجوده الذي له كلياً وجزئياً حقيقياً بمجرد الاعتبار، فإنّ للكلي وجوداً[٣] وللجزئي وجوداً آخر ـ لا كما زعمه الشيخ كما يلوح من كلامه.

فقوله: «فمن[٤] حيث إنّ هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية»:

أقول: إن أراد بهذه الحيثية التقييد للصورة بكونها حاصلة في نفس جزئية شخصية متخصصة[٥] بهيئات مكتسبة من المادة التي بها تصير إحدى الشخصيات المتماثلة المتباينة الوجود، فالحال كما ذكره؛ لكن هاهنا حيثية أخرى واعتبار آخر زائد على نفس الماهية من حيث هي هي، وهو اعتبار وجودها العقلي سواء كان في موضوع أم لا؛ حتى لو فرضت صورة إنسانية عقلية لا في نفس شخصية، فهل هي بوجودها العقلي كلية أو جزئية شخصية؟ ورأى الشيخ أنّ الصورة من حيث ماهيتها كلية، ومن حيث وجودها شخصية من غير تناقض؛ أو من حيث إضافتها إلى الجزئيات الخارجية كلية، ومن حيث حالها في نفسها شخصية.

وليس عندنا كذلك؛ بل هي من حيث ماهيتها ليست كلية ولا جزئية، ومن

---

١) مط: نوع.
٢) ط: ـ و.
٣) ش: وجود.
٤) مط، ش: من.
٥) ش: ـ متخصصة.

حيث وجودها العقلي كلية بأحد المعاني الثلاثة التي سبق ذكرها، ومن حيث إضافتها بالفعل إلى الشخصيات كلية بمعنى آخر من تلك الثلاثة. ومنشأ هذه الإضافة -بل منشأ عروض الكلية مطلقاً- هو ذلك الوجود التصوري[١]؛ ولهذا قيل في تعريف الكلي على الوجه الأشمل: ما نفس تصوره غير مانع من الشركة، والتصوّر نحو من الوجود زائد على ماهية المتصور -كما لا يخفى.

وقوله: «فإنّ الشركة في الكثير لايمكن إلّا بالإضافة فقط» صحيح، معناه أنّ المشترك فيه يجب أن يكون ذاتاً واحدة بالقياس إلى ما اشتركوا فيها. وأمّا أنّ ذواتاً متعددة -تعدداً عقلياً لا عددياً[٢]- لايمكن أن يكون كلية مشتركاً[٣] فيها، فذلك منظور فيه؛ لجواز أن يكون كل منها[٤] ممّا يقع فيه الاشتراك لكثيرين. ولا يلزم من ذلك أن تكون الذات المشترك فيها وحدتها وحدة شخصية ممتنعة الاشتراك البتّة، كما مرّ مراراً؛ ولا أيضاً لزم أن يكون[٥] الاختلاف بين العقليات التي لها حدّ واحد اختلافاً[٦] في العدد فقط كالمقابلات[٧] من نوع جسماني، فإنّ للعقليات أطواراً[٨] في الوجود بعضها فوق بعض.

◆ [ص ٢١٠، س ١] قال: «والنفس نفسها تتصور أيضاً ...»:

يعني أنّ النفس قد تتصور نفسها تصوراً كلياً، فتلك الصورة الكلية من النفس مع تصور آخر كلي في هذه النفس أو في نفس أخرى؛ وكذا تصورات

---

١) ط: + الصوري.
٢) ط: - تعدداً عقلياً لا عددياً.
٣) ش: مشتركة.
٤) ط: منهما.
٥) ص: - يكون.
٦) ص: اختلاف.
٧) نا: كالمتماثلات.
٨) ش، ص: أطوار.

كلية في نفوس أخر يجمعها تصور واحد، لأنّ جميعها تحدّ بحدّ واحد، فتكون هذه الصور الكلية جزئيات لذلك الكلي الآخر الجامع لها حداً ومعنى. فيكون ذلك الكلي الآخر يمايز هذه الصور التي هي أمور في النفس بحكم خاص واعتبار خاص، وهو نسبته إليها بالكلية؛ كما لكل منها نسبة إلى أمور في الخارج يجعلها كلية، بمعنى أنّ كلاً من الخارجيات إذا جرّد عن خصوصياته حصلت منه صورة كما حصلت من غيرها.

وكلّما سبقت[١] إلى الذهن من تلك الأمور فتأثّرت[٢] منه النفس بصورة، لم يكن لغيره تأثير جديد إلّا بعد أن ينمحي أثر الأوّل. فكذلك الحال في كل واحد من تلك النفسانيات إذا أدركته النفس تارة أخرى بإدراك ذلك المدرَك؛ فإنّ للنفس أن تتصور ما تصورته بإدراك مستأنف وتأثر منها نحواً[٣] آخر. فكل ما سبق إلى النفس من هذه الصور النفسية، لم يكن لغيره من جنسه تأثير جديد؛ وهذا معنى المطابقة لكثيرين. ولو كان بدل هذه المؤثرات التي هي صور[٤] من نوع واحد أو بدل ما يؤثّر بها ـ أي الماهية المصوّرة بها ـ صورة أخرى تخالفها لماهية مخالفة لها غير موافقة لها في المعنى ولا مجانسة إيّاها في الصورة، لكان الأثر الحاصل منه غير هذا الأثر؛ فلا مطابقة له بالنسبة إليها، ولا لشيء منها بالنسبة إليه. فكل[٥] من هذه الصور النفسانية المؤثرة في النفس تارة أخرى بصورة تجمعها[٦] كلها صور جزئية بالقياس إلى ذلك الكلي؛ وهو أيضاً في نفسه صورة جزئية يمكن إدراكها تارة أخرى بصورة أخرى، وهكذا. لأنّ لحاظات

---

١) ط: سبق.
٢) ط: وتأثرت.
٣) ط: بنحو.
٤) ط: صورة.
٥) ط: وكل.
٦) ط: +و.

النفس لا تقف إلى حدّ؛ ففي قوة النفس أن تعقل شيئاً وتعقل أنّها عقلتْ وتعقل عقل عقلها وعقل عقل عقلها، وهكذا لا إلى نهاية. لست أقول: إلى لا نهاية، لأنّ حضور[١] غير المتناهي مجتمعة بالفعل محال.

فللنفس أن يجعل لشيء واحد اعتبارات مختلفة ومناسبات وتركب إضافات في إضافات[٢] لا إلى حدّ تقف عنده وجوباً، كوجود الإنسان ووجود وجوده، ووجود وجود وجوده، وهكذا؛ وكذا تعقله وتعقل تعقله لا إلى حد. ولكن لا يلزم شيء من هذه الأمور المتضاعفة لزوماً[٣] قريباً[٤] ولا خطورها بالبال؛ فإنّ من تعقل الإنسان مثلاً[٥] لا يستلزم أن يتعقل[٦] هذا التعقل عن ما وراءه[٧]، سيّما ما يمعن في البعد. فإنّ كثيراً من المناسبات الواقعة لشيء واحد مقيساً إلى الأشياء مما تذهل عنها النفس ولا تدركها، ككون الاربعة مثلاً ضِعف الاثنين ونصف الثمانية وثُلث الاثنا عشر وعُشر الأربعين ونصف عشر الثمانين[٨] ورُبع كذا وخُمس كذا وسُدس كذا، وجزءاً من أحد عشر جزءاً من كذا وجزءاً من اثنا عشر جزءاً من كذا، وهكذا لها نسب غير متناهية إلى أعداد غير متناهية من غير[٩] خطور شيء منها ببال[١٠] كثير من النفوس مع كونها قريبة التناول؛ وكذا إخطار أعداد المضلّعات المتزايدة التي لا نهاية لها، وجمع عدد مع أعداد لا نهاية لها، وضرب عدد في أعداد كذلك، بل مناسبة عدد مع مثله مرّات غير متناهية بالتضعيف، بل فرض مثله ومثل مثله، وهكذا لا إلى نهاية. وهذا أشبه بما ذكره

---

١) ط: ـ حضور.
٢) مط: ـ في إضافات.
٣) دا، ط: اللازمة.
٤) دا [تصحيح در هامش]: تحصيل في العقل.
٥) ش: ـ مثلاً.
٦) ش: يعقل.
٧) مط: رآه.
٨) دا: الثمانية.
٩) مط: ـ غير.
١٠) ش: بالبال.

أوّلاً من تصور النفس وتصور تصورها وهكذا لا إلى حد.

[دقيقة مشرقية - في أنّ تصور ماهية غير تصور تصورها]

وهاهنا دقيقة مشرقية لابدّ من التنبيه عليها؛ وهو أنّ تصور ماهية كماهية الإنسان شيء، وتصوّر تصوّرها شيء مخالف لذلك التصوّر[١] لا بالعدد فقط، بل بالحقيقة؛ فإنّ الأول أمر حقيقي والثاني اعتباري. وذلك لأنّ التصور والتعقل والإدراك وما يرادف ذلك عبارة عن نحو من الوجود.

فكما أنّ وجود الماهية غير تلك الماهية لاختلافهما في الأحكام والآثار، فمن أحكام الماهية أنّها تعرضها الكلية وتقبل تعدد[٢] الوجودات والتشخصات، وأنّها يمكن تعقلها بالكنه مرّات كثيرة، وأنّها ليست من حيث ذاتها إلّا هي بالمعنى الذي مرّ؛ وهذه كلها بخلاف حال الوجود، فإنّه متشخص[٣] بنفسه لا بتشخص زائد عليه، ولا يقبل وجوداً آخر وتشخصاً[٤] آخر فضلاً عن الوجودات والتشخصات، وأنّه لايمكن تعقله بالكنه بعلم ذهني حصولي فضلاً عن التعقلات الكثيرة[٥] وإلّا يلزم أن يترتب الأثر الخارجي على الأمر الذهني بل أن يكون الذهن خارجاً - كما حققناه في موضعه - بل يظهر بأدنى تأمّل في معنى تعقل الشيء بالكنه، وأيضاً قد يكون وجود واحد مصداقاً لحمل معان كثيرة ومفهومات متغايرة كمفهوم العلم والقدرة والإرادة والحياة والتقدم[٦] والوجوب والموحدية والإبداع؛ وأيضاً الوجود مجعول وجاعل، والماهية غير جاعلة ولا

---

١) ش: التصور.
٢) ش: تعددات.
٣) ش: يتشخص.
٤) ص، ش: وجود آخر وتشخص.
٥) ط: بالكثيرة.
٦) ط: المتقدم.

مجعولة؛ فكذلك[1] عقل شيء لكونه نحواً من الوجود[2] فهو بالحقيقة غير ماهيته المعقولة؛ ولأنّ الوجود الخاص لايمكن تعقله بصورة مساوية له كالماهية، فإذا تعقل ذلك العقل كان تعقله بصورة غير مساوية له.

فإذا تقرّر هذا، فظهر أنّ التعقلات المتضاعفة ليست كأشخاص ماهية واحدة، ولا أيضاً لها ماهية مشتركة كلية؛ لأنّ الصور العقلية بما هي صور عقلية لا ماهية لها، فضلاً عن كونها واحدة مشتركة بينها. إنّما الماهية للأمور التي هذه صورتها في العقل، كما أنّ الوجودات الخارجية صورها في الخارج لا ماهية لها. فعلم أنّ كون كليات متعددة أشخاصاً لماهية واحدة مشتركة ممّا ليس بصحيح ولا يجوّزه من له يد باسطة في الحكمة وفي نفسه قوة منضجة للفلسفة.

قوله: «فإنّ هاهنا مناسبات في الجذور الصم»: جذر كل عدد عبارة عن ما إذا ضرب في نفسه حصل منه ذلك العدد، ويسمى ذلك مجذوره؛ فحاصل ضرب العدد في نفسه مجذور. ولكل عدد ـ سواء كان صحيحاً أو كسراً مجرداً أو صحيحاً مع كسر ـ فله مجذور؛ ولكن ليس لكل عدد جذر صحيح ولا صحيح مع كسر منطق. وذلك كالعشرة مثلاً، كما دلّ عليه البرهان الهندسي ويقال له: «أصم الجذر». إنّما الكلام في أنّه هل لمثل ذلك العدد أعني أصم الجذر جذر غير منطق أم لا؛ والظاهر من كلام القوم أنّه ليس لأصم الجذر جذر في الواقع مطلقاً، حتى أنّهم قالوا: إنّ المرويّ[3] عن أميرالمؤمنين حكيم العرب والعجم ـ عليه السلام ـ: «سبحان من لا يعلم الجذر الأصم إلّا هو» موضوع مختلق عليه، لأنّ

---

١) جواب عبارت: «فكما أنّ وجود الماهية غير تلك الماهية».

٢) ط: وجوده. ٣) ش: إنّه مروي.

الممتنع لا حقيقة له حتى يكون معلوماً وعلم الله كيف يتعلق بالممتنعات.

والحق عندنا خلاف ما زعموه، فإنّ المربع السطحي بإزاء المربع العددي في جميع الأحكام الحسابية؛ فإنّ براهين العدد والمساحة مشتركة، فالممسوح كالمعدود حذو النعل بالنعل.

ثمّ لا شبهة في أنّ المربع الذي مساحته عشرة أذرع كان ضلعه الذي بإزاء الجذر ثلاثة أذرع وكسراً غير منطق، وهو بعينه جذر العشرة لحصولها عنه بتكرير نفسه كنفسه، كحصول المربع بحركة الضلع على نفسه مثل نفسه هذا.

فالشيخ إنّما عنى بمناسبة الجذر الأصم النسبة الصمية التي له إلى ذلك العدد على طبق ما قرّرناه.

✦ [ص ٢١١، س ٨] قال: «**فأمّا أنّه هل يجوز أن تقوم المعاني العامة للكثرة مجردة عن الكثرة وعن التصورات العقلية، فأمر سنتكلّم عليه فيه من بعد**»:

يعني أنّه هل يجوز أن يكون للمعاني المتكثرة الأشخاص ـ كالإنسان ـ وجود قائم بذاته مجرد عن الكثرة والتشخصات الخارجية وعن التصورات العقلية الحالّة بالأذهان[١] حتى يكون في الوجود إنسان عقلي لا في ذهن من الأذهان، فأمر سنتكلم عليه في ثاني السابعة لهذا الكتاب المعقود لاقتصاص مذاهب الأقدمين في المُثل والتعليميات[٢]، أي سنبيّن استحالته. وسنتكلم نحن أيضاً هناك حسب ما أفادنا الله بعونه وقوّته.

---

١) ط: في الأذهان.

٢) ر.ك: إلهيات الشفاء (المقالة السابعة، الفصل الثاني)، ص ٣١٠.

◆ [ص ٢١١، س ٩] قال: «فإذا قلنا: الطبيعة الكلية موجودة في الأعيان فلسنا نعني من حيث هي كلية ...»:

[في كيفية وجود الكلي الطبيعي في الخارج]

إذا قيل: الكلي الطبيعي موجود في الخارج أو الماهية المعروضة للكلية موجودة، توهّم أكثر الناس أنّ الكلي بما هو كلي موجود[١] أو[٢] اتصاف الماهية بالكلية والوجود في حالة واحدة؛ وهذا كما إذا قيل: «الأجزاء المحمولة» فيتوهّم أن الجزء بما هو جزء محمول. بل المراد أنّ الطبيعة الموجودة بوجود الأشخاص هي التي إذا جرّدت عن العوارض المادية وحصلت في العقل تعرضها الكلية. فللطبيعة ـ أي الماهية الكلية ـ اعتبارات: اعتبار أنّها طبيعة من غير شرط وقيد؛ واعتبار أنّها من شأنها أن تنتزع منها صورة عقلية؛ واعتبار أنّها صورة معقولة بالفعل؛ واعتبار أنّها إذا قارنت بمادة كل شخص من أشخاصها وأعراضه كان عين ذلك الشخص، مثلاً إنسانية زيد إذا قارنت مادة عمرو وأعراضه كانت عمرواً. فهذه اعتبارات أربعة.

والماهية بالاعتبار الأوّل لا تأبى الوجود في الأعيان، فإنّ الإنسان بما هو إنسان موجود في الأعيان بوجود الأشخاص الخارجية؛ وليست بحسب هذا الاعتبار كلية. وكذا بالاعتبار الثاني والرابع؛ وليست بحسبهما أيضاً كلية بالفعل. وهي بالاعتبار الثالث كلية؛ لكن لابدّ أن تكون منطبعة في ذهن من الأذهان عند الشيخ، وعند أفلاطن وشيعته جاز وجودها قائمة بنفسها.

ولو جعل أحدٌ كونَ الماهية بحيث إذا وجدت في الذهن عرضتها الكلية أو بحيث إذا قارنت مادة شخص وأعراضه كان ذلك الشخص معنى الكلية

---

١) ش: موجودة. ٢) ط: مع.

واصطلح عليه، كان له ذلك؛ إذ لا حجر في الاصطلاحات. فيكون الكلي بهذا المعنى موجوداً في الخارج، لكنّ الكلي المحمول على كثيرين أو المشترك بينهما غير موجود إلّا في العقل مجرداً عن اللواحق والأعراض.

◆ [ص ٢١٢، س ٣] قال: «وإذ قد عرفنا هذه الأشياء فقد سهل لنا الفرق بين الكل والجزء وبين الكلي والجزئي ...»:

معناه واضح لا حاجة إلى شرح.

* * *

فصل [الفصل الثالث]

في الفصل بين الجنس والمادّة

لمّا فرغ من تعريف الكلي الذي كالجنس للأقسام الخمسة بمعانيه الثلاثة المنطقية ومعروضاتها الطبيعية وكيفية وجود الطبائع الكلية على وجه العموم، أراد أن يبحث عن أنواعها الخمسة فرداً فرداً أعني الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام وذكر خواصها ونحو وجودها. فشرع في الجنس أوّلاً لتقدّمه على الباقية: أمّا على الأخيرين فظاهر، لكونهما[1] إمّا من عوارضه وإمّا من عوارض ما يتقوّم به من النوع؛ وأمّا على النوع فلكونه جزءاً للنوع باعتبار؛ وأمّا على الفصل فلكونه مادة له بالاعتبار المذكور. وللمادة تقدّم بوجه على الصورة المعينة وإن كان للصورة بما هي صورة على الإطلاق تقدّم بوجه آخر عليها.

فإن قلت: كيف يكون الكلي الشامل للخمسة جنساً لها والجميع أنواعاً له والجنس نفسه أحد الخمسة فيلزم تقسيم الشيء بنفسه وبغيره؛ وأيضاً يلزم أن

---

١) ط: لكونها.

يكون غير النوع نوعاً وهو الأربعة الباقية فيكون الجنس نوعاً والفصل نوعاً والعرضان نوعاً؟

قلت: المقسم وإن كان أمراً ذهنياً فهو جنس طبيعي؛ إذ ليس معناه معنى الجنس، بل يعرضه الجنسية. وأمّا أحد الأقسام الذي هو الجنس فهو جنس منطقي، فحصل التغاير بينهما[١]؛ وأيضاً لا منافاة بين كون مفهوم الجنس معروضاً للنوعية وكذا كون مفهوم الفصل نوعاً؛ كما أنّ مفهوم الجزئي كلي، لاختلاف الحملين. وبالجملة، هذه المفهومات منطقيات بالقياس إلى معروضاتها، وطبيعيات بالقياس إلى عوارضها؛ فالنوعية عارضة للجميع وهي في نفسها وبالقياس إلى ما تحتها جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض.

والغرض من هذا الفصل الفرق بين اعتبارين حاصلين للمعنى الجنسي كالحيوان مثلاً، فإنّه جنس محمول على ما تحته من الأنواع باعتبار ومادة لها باعتبار آخر.

◆ [ص ٢١٣، س ٤] قال: «الذي[٢] يلزمنا الآن هو أن نعرّف طبيعة الجنس والنوع. فأمّا أنّ الجنس على كم شيء يدلّ فقد كان يدلّ ...»:

كل من لفظَي «الجنس» و «النوع» كان دالاً بحسب اللغة على معنى آخر أو معان أخرى؛ ثمّ نقل في صناعة الحكمة إلى معنى منطقي، وإلى موضوع ذلك المعنى: فالجنس كان مستعملاً أوّلاً في كل ما يشترك بالنسبة إليه الكثيرون، فكان يقال لعليّ ـ عليه السّلام ـ: إنّه جنس العلويين لانتساﺑﻬم إليه، ولمصر: إنّه

---

١) مط: بينها.

٢) الشفاء: والذي.

جنس للمصريين. والنوع كان معناه صورة الشيء.

فنقل الجنس في عرف أهل هذه الصناعة إلى الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو. ونقل النوع أيضاً إلى المقول على الكثرة المتفقة[١] الحقيقة[٢] في جواب ما هو؛ وإلى معنى آخر وهو الكلي المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو ويقال له «النوع الإضافي»، والأوّل «النوع الحقيقي». والإضافي أعمّ من الحقيقي[٣] لمكان النوع الحقيقي البسيط.

وقد يستعمل الجنس مكان النوع أيضاً.

وأمّا استعمال كلّ من الجنس والنوع في معناه المنطقي والطبيعي فهل يحتاج إلى تعدد وضع أو نقل، فظنّي أنّه ليس كذلك. لأنّ كل مفهوم كلي فقد يراد به نفس المفهوم، وقد يراد به موضوعه وما صدق عليه؛ فإنّ الواحد قد يراد به نفس الواحد، وقد يراد به شيء هو الواحد؛ وكذا الأبيض؛ فكذلك الكلي والجنس والنوع وغيرها. فالقاعدة مطّردة في الجميع، إلّا أنّ هذه المفهومات تختص بأنّ أفرادها وموضوعاتها أيضاً مفهومات كلية ومعقولات؛ فهي معقولات ثانوية، وهذه الموضوعات معقولات أولى. فهذه الألفاظ إذا استعملها المنطقيون كان المراد نفس مفهوماتها، لأنّهم لا يبحثون إلّا عن المعقولات الثانية؛ وإذا استعملها الإلهيّون وغيرهم من الفلاسفة كان المراد الطبائع العامية. كما أنّ الواحد والكثير والعلّة والمعلول والقوة والفعل وما يجري مجراها إذا استعملت في العلم الكلي كان المراد مفهوماتها، وإذا استعملت في غيره[٤] يراد بها أفرادها المخصوصة لصدقها عليها. فالموضوع له اللفظ بالذات إنّما هو المفهوم، وإنّما

---

١) ط: كثيرين متفقين.

٢) ش، دا، مط: ـ الحقيقة.

٣) دا: + من وجه.

٤) ش: غيرها.

يستعمل في الأفراد لاشتمالها عليه وصدقه عليها؛ ولذلك قال: «وغرضنا الآن فيما يستعمله المنطقيون»، أي فيما يصدق عليه ما استعملوه من حيث هو كذلك.

◆ [ص ٢١٣، س ١١] قال: «فنقول: إنّ المعنى الذي يدل عليه بلفظ الجنس ليس يكون جنساً ...»:

اعلم أنّ المدلول عليه بلفظ الجنس[١] أو النوع أو الفصل أو الخاصة أو العرض العام[٢] ـ أعني كل واحد من الكليات الخمسة الطبيعية المحمولة على أفرادها ـ ليس مدلولاً عليه بذلك اللفظ إلّا ببعض الاعتبارات، لا بجميعها؛ فإنّها باعتبار آخر مادة وموضوع وصورة وعرض غير محمول.

فالمعنى الجنسي بأحد الاعتبارين جنس لنوعه محمول عليه، وبالاعتبار الآخر مادة له[٣] جزء مادي له ومادة لفصله.

والفصل بأحد الاعتبارين فصل محمول على أفراد النوع المتقوم به، وبالاعتبار الآخر صورة لمادة النوع التي هي باعتبار آخر جنس له وجزء وعلة صورية للنوع.

والنوع بأحد الاعتبارين[٤] نوع محمول على أشخاصه، وبالاعتبار الآخر جزء مادي لأشخاصه ومادة وموضوع لتشخصاته.

وكذا العرض الخاص والعام كل منهما عرضي محمول على أفرادها حملاً بالعرض بأحد الاعتبارين، وبالاعتبار الآخر عرض غير محمول على تلك الأفراد وهي موضوعات له بذلك الاعتبار لا الأفراد.

---

١) مط: ـ ليس يكون جنساً... بلفظ الجنس.
٢) مط، دا، ط: ـ العام.
٣) دا: ـ مادة له.
٤) مط: ـ فصل محمول... بأحد الاعتبارين.

فذكر الشيخ البيان مخصوصاً بالجنس ليقاس عليه بواقي الكليات المشهورة.

وفي المثال الذي كثر الإشكال فيه على المتوسطين في النظر فضلاً عن الناقصين فيه، وذلك لأنّ كثيراً ما يقع الاستدلال في العلم الطبيعي على إثبات الشكل الطبيعي والحيّز الطبيعي والحركة الطبيعية وغيرها من الأمور الطبيعية بأنّ الجسمية طبيعة نوعية مشتركة في الأجسام فلو اقتضت شيئاً منها لكانت[١] ثابتاً في الأجسام كلها وليس كذلك فهي لطبيعة أخرى مخصوصة، ثمّ يقال تارة أخرى: إنّ الجسمية جنس للأجسام كلها بسيطة كانت أو مركبة فيقع الإشكال؛ فنقول:

إنّ الجسم جنس باعتبار، لما تحته من الأنواع المترتبة والمتكافئة التي منها الإنسان، فهو جنس للإنسان[٢] مثلاً؛ لكنّه ليس جنساً له -بل مادة- إذا اعتبر بوجه آخر من الاعتبار. فيكون معنى الجسمية جنساً ومادة للإنسان باعتبارين مختلفين؛ وأنت تعلم أنّ الجنس محمول على النوع ومتحد في الوجود معه، والمادة جزء من وجوده ويستحيل حمله عليه. فلابدّ هاهنا من فرق[٣] بين الجسم وقد اعتبر جنساً وبينه وقد اعتبر مادة أنّه إذا أخذ[٤] الجسم جوهراً ذا طول وعرض وعمق بشرط أنّه ليس يدخل فيه معنى غير هذا المعنى من اغتذاء أو حس أو نطق أو مقابل تلك المعاني، فهو مادة؛ وإن أخذ لا بشرط شيء آخر ولا بشرط[٥] عدمه، بل يجوز أن يكون له مع هذا المعنى -أي معنى الجوهر الطويل

---

١) ط: لكان. ٢) ط: الإنسان.
٣) ط: + والفرق. ٤) ش: أخذت.
٥) مط: لا يشترط.

العريض العميق ـ حسّ أو تغذّ أو لايكون، وكذا غير هذه المعاني ولو كان ألف معنى بشرط أن يكون الجميع موجوداً بوجوده، فهو جنس. فلهذا يصحّ أن يحمل بهذا المعنى الثاني على المركب منه ومن غيره كما على الجزء المجرد عن غيره أيضاً خارجاً أو عقلاً؛ ولا يصحّ أن يحمل بالمعنى الأوّل إلّا على الجزء الذي هو المادة، سواء كانت مركبةً في الخارج من جوهرية وصورة هذه الأبعاد أو بسيطاً له هذان المعنيان بوجود واحد ـ على اختلاف القولين.

وكذا الفصل كالحساس، فإنّه إن أخذ شيئاً له حس بشرط أن لا يكون هناك معنى آخر زائد، لم يكن فصلاً، بل يكون صورة من صور الجسم وجزءاً صوريّاً[1] للحيوان ولبدن الإنسان؛ وإن أخذ الحساس شيئاً ذا حس من غير شرط آخر حتى يجوز أن ينضم إليه معان آخر، كان فصلاً.

وكذلك القول[2] في مثال الحيوان، فإنّ الحيوان إذا أريد مجرد معناه المركب من الجوهرية وقبول الأبعاد والتغذي والحس لا غير، فيكون ما بعد ذلك خارجاً عنه لو لحقه، فلا يبعد أن يكون جزءاً مادياً للإنسان ومادة لصورته التي هي نفسه؛ وإن أخذ جسماً بالمعنى الثاني مع قوة التغذي والحس كذلك والمجموع أيضاً كذلك، أي بلا شرط شيء غير هذه الأمور رفعاً ووضعاً بل مع تجويز أن يكون غيرها داخلاً في هويته موجوداً بوجوده، كان الحيوان جنساً محمولاً على الكل.

وقوله: «على سبيل تجويز الحس وغير ذلك» يعني بالقياس على الجسم ليكون محمولاً بالقياس إلى الحيوان، فإنّ الحس كقوة[3] التغذية والحركة

---

١) مط: جزء صورة.
٢) ط: ـ القول.
٣) ط: وقوة.

ضروري في معنى الحيوان ـ بأي الوجهين أخذ ـ كما صرّح به بقوله: «ولكن هناك بالضرورة» أي بالبديهة «معها قوة تغذية وحسّ وحركة ضرورة» أي وجوباً لا جوازاً «ولا ضرورة في أن لايكون غيرها أو يكون» أي لا ضرورة عند أخذ الحيوان مطلقاً بلا شرط في أن يكون مجرد هذه المعاني الداخلة فيه التي لا تنفك عنها الحيوانية أو يكون معها غيرها من نطق أو فصل آخر يقابله لو كان، فعند ذلك كان جنساً. هذا تقرير ما ذكره.

[فوائد]

وفي كلامه فوائد:

منها: إنّ المعنى[١] المادي إذا أخذ بحيث يكون جنساً محمولاً على المجتمع من المادة وعدة من المعاني الأخرى ولو كان ألفاً، فذلك مشروط بكون مجموع تلك المعاني مقوّماً لوجود هذه المادة ـ وإن كان خارجاً عن ماهيتها ومعناها ـ حتى يكون المجموع موجوداً بوجود واحد ليكون كلها محمولات عليه كنفس المعنى المادي المأخوذ من غير شرط؛ وإلّا فليس كل ما فرض منضماً إلى شيء مأخوذ[٢] بلا شرط كان ذلك الشيء جنساً محمولاً على المجموع، فالسماء المأخوذ لا بشرط شيء ليس[٣] جنساً لمجموع السماء والأرض، وكذا الحجر الموضوع بجنب الإنسان ليس محمولاً على المجموع بأيّ وجه أخذ.

و منها: إنّه يعلم من كلامه أنّه يمكن لماهية واحدة كالجسم ـ أعني الجوهر المصوّر بصورة الأقطار ـ أنحاء كثيرة من الوجود، بعضها أكمل من بعض وفي بعضها أنقص. فأنقص وجودات الجسم ما تمّ وجوده بمجرّد أنّه جوهر ذو

---

١) دا، ط: + الجنسي.   ٢) ط: مأخوذاً.

٣) ش: المأخوذة... ليست.

أبعاد. وأكمل منه ما لم يتمّ وجوده به، بل به وبصورة أخرى طبيعية هي مبدأ حركة وسكون كالماء والهواء؛ فالماء جسم واحد متضمن لمعنى آخر زائد على الجسمية المذكورة أولاً، تمّ [١] وجوده بذلك المعنى الآخر فقط. وأكمل منه جسم آخر له وجود [٢] أكمل وأقوى من الأولين، إذ لم يتمّ وجوده بالمعنى الأوّل، ولا به و [٣] بالمعنى الثاني؛ بل تمّ بهما وبأمر آخر كالنامي، حتى يكون المجموع موجوداً بوجود واحد أكمل وأقوى من وجود كل من الأولين. وهكذا القياس إذا كان مع الجوهر والأبعاد والطبيعة المحرّكة والنمو حياة وإحساس وتحريك إرادي، إلى أن يبلغ إلى الغاية القصوى في الوجود.

ومنها: إنّ في قوله: «فهو إذن محمول على المجتمع من الجسمية التي كالمادة من النفس» إشارة إلى أنّ الصورة الأخيرة متضمّنة للمعاني التي بينها وبين المادة؛ وأنّ كل حقيقة مركبة لها وحدة طبيعية فإنّما تركبها من المادة والصورة الأخيرة، إذ فعلية الشيء بصورته لا بمادته؛ وأنّ الصورة شأنها الفعلية فلا يكون مادة أو جزء مادة لشيء، لأنّ المادة شأنها القوة والاستعداد وكذا جزأها [٤] بل هو أولى بذلك.

فإن قلت: يلزم ممّا ذكرت أن يكون التركيب بين المادة والصورة اتحادياً، كالتركيب بين الجنس والفصل؛ فما الفرق بين المركبات والبسائط الخارجية؟

قلت: الفرق بأنّ جنس البسائط ـ كاللون للسواد ـ لا يمكن أن يكون موجوداً بنفسه مفارقاً عن فصله ـ كقابض البصر في مثالها ـ؛ بخلاف أجناس المركبات كما ذكرنا، وقد مرّ فيما سبق ما فيه كفاية به.

---

١) دا: إذ لا يتم.

٢) ش: + و.

٣) ط: ـ به و.

٤) دا: جزؤها.

[حكمة مشرقية]

وهاهنا حكمة مشرقية وهي أنّه إذا تمّ وجود معنى جنسي -كالجسم النامي مثلاً؛ في موضع بنفسه مجرداً عن فصل كمالي يلحقه، [1] كان بالضرورة نوعاً حقيقياً بحسب فصله المقوم أو أنواعاً حقيقية بحسب أنحاء فصوله المقومة له ماهية [2]؛ وفي موضع آخر لم يتم بنفسه، بل مع فصل كمالي يتقوم به، وكان المجموع أيضاً نوعاً حقيقياً.

فنقول: وجوده هناك أشدّ وأقوى من وجوده هاهنا بما هو مادة. وذلك لأنّ شأن المادة بما هي مادة القوة والاستعداد والنقص، لا الفعلية والتمام والكمال؛ فالشيء ما لم يكن ناقصاً لا تصير مادة لشيء آخر، بخلاف ما إذا كان متأكّد الوجود قويّاً في بابه.

وفي ذلك أمثلة كثيرة: ألا ترى أنّ الجسمية الطبيعية في الأجسام المعراة عن قوة التغذي والنمو مما يتفق وجود أشخاص منها [3] أدوم بقاءً أقوى تجسّماً وأعظم مقداراً من [4] الجسمية التي للأجسام النامية وغيرها، كالأشجار والحيوانات؛ فجسميتها التي هي مادة وجودها متبدلة مستحيلة تحتاج إلى مدد من خارج يصير بدلاً من جسميتها المتبدلة، حتى يدوم صورتها الكمالية موجودة شخصية بتبدل أمثال مادتها التي هي جسميتها ليبقى نوعاً لا شخصاً، لنقص وجودها.

وكذا الجسم النامي إذا تمّ وجوده من غير قوة حس وحركة إرادية، كان أقوى وجوداً في كمال قوته النامية مما إذا كان مادة لحيوان؛ إذ ليس نموّ

---

١) مط، ش، ص: + و.

٢) ط: المقوم للماهية / دا: لماهيته.

٣) ش: + و.

٤) ط: عن.

الحيوان وتغذيه[١] وتوليد أمثاله كفعل النباتات، فإنّ هذه الأفعال[٢] تتفق فيها أقوى وأكثر وأدوم ممّا يتفق من الحيوان. وكذا قوة الحس والحركة في الحيوان العديم النطق قد تكون أقوى ممّا في بدن الإنسان كلّه.

وكما علمت هذا في معنى جنسي واحد بالقياس إلى نوع إضافي قريب منه، فقِسْ حاله في قوة الوجود وضعفه بالقياس إلى أنواعه الإضافية[٣] مترتبة تحته بحسب مراتب ضعفه في الوجود. فالجسمية في النبات أضعف ممّا في الجماد والعنصر، وفي الحيوان أضعف من الأضعف، وفي الإنسان أضعف من جميع ما سبق، وفي العقلاء أضعف ممّا في الجهّال.

وبالجملة، كلّ ما هو أكمل صورة فهو أنقص مادة، فلا يبعد أن ينتهي مراتب البشر[٤] في الكمال إلى حيث تبقى صورته النفسانية بمادة مثالية من غير بدن طبيعي، بل تبقى صورته العقلية تامة كاملة بلا بدن حيواني أو مثالي.

وقولنا: «تامة كاملة» معناه أنّه يتحقق فيه جميع ما سبق من معاني المواد والصور والأجناس والفصول موجودة بوجود واحد على وجه أعلى وأشرف. وإدراك هذا المطلب الغامض اللطيف لا يتيسّر إلّا بقوة قدسية ونور إلهي ينكشف به الحقائق كما هي.

◆ [ص ٢١٥، س ١١] قال: «وكذلك فافهم الحال في الحساس والناطق، فإن أخذ الحساس ...»:

يعني كما علمت الحال في المعنى الجنسي كالجسم والحيوان أنّه بأيّ

---

١) دا: تغذيته.
٢) دا: + التي.
٣) ط: أنواع إضافية.
٤) ط: البشرية.

المعينين مادة وبأيّهما جنس، فافهم الحال في المعنى الفصلي[١] أنّه كيف يكون بأحد المعنيين جزءاً صورياً غير محمول، وبالآخر فصلاً متحد الوجود مع الجنس بالنوع. فإنك إن أخذت[٢] الحساس نفس الحساس أو شيئاً ذا حس مطلقاً ـ سواء كان نفسه أو غير نفسه كالجسم بشرط أن لايكون مأخوذاً معه زيادة أخرى ـ لم يكن فصلاً محمولاً على الحيوان أو الإنسان، بل كان جزأه[٣]؛ إذ ليس الحيوان مجرد هذا المعنى بلا زيادة أخرى، فيكون جزءاً صورياً للحيوان بما هو حيوان ولبدن الإنسان؛ ولا يحمل عليه الحيوان ولا الجسم النامي، لصيرورته حينئذ مادة والمادة لا تحمل على الصورة كما لاتحمل عليها المجموع منهما. وكذا لايحمل الحيوان حينئذٍ على الإنسان، لأنّه مشتمل على جزء غير محمول؛ فالضمير في قوله: «وكذلك فإنّ الحيوان غير محمول عليه» راجع إلى الإنسان.

وإن أخذ الحساس شيئاً ذا حس لا بشرط أن لا يكون معه غيره ـ بل مجوزاً له[٤] أن يكون[٥] معه أو فيه معان أخرى مأخوذة من الصور والمواد كنموّ واغتذاء ومقدار وغير ذلك ـ كان فصلاً محمولاً على المركب ومحمولاً عليه المركب، كالحيوان والإنسان.

وقوله: «مجوزاً له وفيه ومعه» احتمالات ثلاثة:

أحدها أن يكون المراد أوّلاً من الحساس شيئاً له صفة الحس[٦] بأن يكون منسوباً إلى الحس، لا الذي جزؤه[٧] الحس ـ أعني المجموع. فإنّ المشتق كما

---

١) ش، ص، مط: المعنى الفصل.
٢) ط: + حد.
٣) ش: جزؤه.
٤) ط: ـ له.
٥) دا: له أو.
٦) ط: ذا حس.
٧) ط: جزءه.

يطلق على مجموع الصفة والموصوف كذلك يطلق على[١] الموصوف؛ فإذا جوّز شيء آخر كقوة الاغتذاء والنموّ، كان وجوده له.

وثانيها أن يكون المراد منه جسماً ذا نمو واغتذاء وحسّ كالحيوان، فكان مثل معنى النامي والمغتذي موجوداً فيه.

وثالثها أن يكون المراد[٢] منه جوهراً أو جسماً له صفة الحسّ، فكان مثل[٣] النامي موجوداً معه في الحيوان؛ ومع جميع هذه التقادير لابدّ في حمله على الحيوان من أن لاتكون تلك المعاني خالية عن معنى الحس.

[دقيقة]

وهاهنا دقيقة، وهي أنّ الصورة التي بإزاء الفصل ويقال لها «الفصل الاشتقاقي» ـ كالنفس الحيوانية في مثالنا هذا ـ ليست ممّا لا يحمل عليه الجنس، أعني الحيوان؛ لأنّ الصورة تمام حقيقة المعنى الجنسي ومقوّم وجوده ووجود ما بإزائه من المادة. فكل ما يوجد في المادة فقد وجد في الصورة على وجه أعلى وأشرف؛ لكن الكلام في نفس معنى الفصل الكلي، كمفهوم الحساس. فافهم هذا.

◆ [ص ٢١٥، س ١٧] قال: «فإذن أيّ معنى أخذته ممّا يشكك[٤] الحال في جنسيته أو ماديته من هذه ...»:

يعني إذا شككت في معنى أخذته من هذه الأمور، هل هو جنس لما أخذته منه أو مادة، ثم وجدته ممّا قد يجوز انضمام الفصول إليه أيّها كان، على أن يكون منه وفيه ـ أي على وجه يكون بعضاً منه أو مضمّناً فيه لا أن يكون لحقه

١) ش: + ذات.
٢) ش: أن يراد.
٣) مط: + معنى.
٤) ش: لا يشكك / دا: لا يشكله / الشفاء: يشكل.

من[١] خارج ـ، كان جنساً لما أخذ منه، كالحيوان بالقياس إلى الإنسان؛ فإنك إذا أخذت الحيوان ونظرت إلى نفس معناه وجدته مردداً فيه مجوزاً أن يكون ناطقاً أو صاهلاً أو ناهقاً ـ على أن يكون أحد هذه الفصول تمام معناه مضمّناً فيه لا منضّماً إليه من خارج ـ، فكان جنساً للمأخوذ منه. وإن أخذت ذلك المعنى أو المعاني الداخلة فيه مجرداً أو مع بعض الفصول فقط ـ بأن يكون تمام معناه وخاتم حقيقته حتى لو انضم إليه معنى آخر كان عرضياً له خارجاً عن نفسه لم يكن من جملة معانيه ـ، لم يكن ذلك المعنى جنساً للمأخوذ منه؛ كبدن الإنسان، فإنّه جسم نام حساس تمّ وجوده، وإذا أضيف إليه معنى الناطق كان خارجاً عنه فهو «مادة»، وإن أخذته أو أخذت معانيه موجباً تمام المعنى حتى دخل فيه ما يمكن أن يدخل في المأخوذ منه كان «نوعاً» له، وإذا كنت في الإشارة إلى ذلك المعنى غير متعرض لما يتم به كان «جنساً» أيضاً. فإذن[٢]، ذلك المعنى إذا أخذ بشرط لا شيء آخر كان[٣] مادة، وإذا أخذت بشرط زيادة شيء آخر كان نوعاً، وإذا أخذ مطلقاً بلا تعرّض شرط آخر غير ذاته له[٤] إثباتاً أو سلباً كان جنساً مبهم المعنى والوجود جميعاً؛ فالمأخوذ على هذا الوجه جاز أن يكون له وجود فيه جميع الزيادات المترادفة والفصول المتلاحقة على أن يكون أجزاء ذاته داخلة في معناه.

◆ [ص ٢١٦، س ٧] قال: «وهذا إنّما يشكل فيما ذاته مركبة، وأمّا فيما ذاته بسيطة فسعى أن ...»:

---

١) مط: عن.
٢) ش، دا، مط: فإنّ.
٣) ش: ـ كان.
٤) مط: ـ له.

وجه الإشكال في القسم الأوّل ظاهر، فإنّ الجزء ما يكون وجوده غير وجود الكل وغير وجود الجزء الآخر؛ فأمّا الجنس فوجوده عين وجود النوع والفصل، فكيف يكون الشيء الواحد مادة وجنساً، والأمور المتباينة الوجود كيف يحمل بعضها على بعض؛ فيحتاج إلى بيان[1] يدفع به الإشكال. وأمّا الذي ذاته بسيطة، فليس فيه إشكال؛ إذ العقل ربما يفرض فيه وفي المعاني التي تضمّنها هذه الاعتبارات الثلاثة. فإنّ الموجود البسيط ـ كالسواد ـ قد يتضمّن معاني ومفهومات بعضها أعم من بعض، كلها موجود بوجود[2] كالكيفية واللونيّة والقابضية للبصر؛ فللعقل أن يلاحظ بعضها دون بعض، أو مع شرط بعض، أو لا بشرطه؛ فإذا اعتبر بعضها كاللون جنساً أو مادة أو نوعاً والبعض الآخر كالقابض فصلاً أو صورة أو نوعاً، لم يلزم أن يكون جنسه متميزاً عن فصله في الوجود، ولا مادته عن صورته، بل بمجرد الاعتبار الذهني.

فنقول في كيفية الحال في المركب بحيث يندفع منه الإشكال: إنّ الجسمية مثلاً إنّما يكون جزء الإنسان إذا أريد بها معنى غير ما أريد بالجسمية التي هي جنس له وكذلك الجسمية التي له أو فيه قبل الحيوانية التي له أو فيه أو قبل الحيوانية مطلقاً إذا أخذ الجسم بمعنى لا يحمل عليه ـ أي بمعنى المادة لا بمعنى الجنس أو النوع ممّا يحمل عليه. وأمّا الجسمية التي أخذت ووضعت بحيث يجوز أن يتضمّن لكل معنى من المعاني المقرونة بالجسم بالمعنى الأوّل بعد أن يجب[3] فيها أن يتضمّن الأبعاد، فلهذا المعنى الجنسي أفراد وأنحاء من الوجود

---

١) ش، مط: تحقيق بيان / دا: بيان وتحقيق / ص (بخط ملاصدرا): كلمه «بيان» در متن و كلمه «تحقيق» در بالای آن بصورت نسخه بدل آمده است كه هر كدام باشد درست است و ناسخان به اشتباه هر دو كلمه را در متن آورده‌اند.

٢) دا، ط: + واحد.

٣) ش: نجيب / دا: بحسب.

مختلفة كأنواع الجمادات والنباتات والحيوانات. فإذا وجد في الإنسان متحداً به موجوداً بوجوده كان وجوده[1] - أي وجود الجسم النوعي - متضمّناً للجسمية بالمعنى الأوّل وكانت جزأه[2]، فكان وجودها فيه قبل هذه الجسمية؛ بعكس ما سبق، حيث كان الجسمية بالمعنى الأول في الإنسان قبله وقبل الحيوانية فيه[3]، وأيضاً صار الجسم هاهنا متضمناً للحيوانية وجوباً بعد أن كانت الحيوانية متضمنة له جوازاً أو وجوباً عند ما كان المنظور إليه حال الجسم بالمعنى الجنسي، فإنّه كما جاز أن يكون منفرد الوجود جاز أن يكون جزءاً لشيء، فجاز أن يتضمنه شيء آخر وإن كان ذلك الشيء بحسب نفسه مما وجب تضمّنه إيّاه بوجه آخر. فمعنى الحيوانية جزء للجسم بوجه، والجسم بوجه آخر جزء للحيوانية، وهو بوجه آخر عين كل منهما.

◆ [ص ٢١٧، س ٢] قال: «ثمّ الجسم المطلق الذي ليس بمعنى المادة إنّما وجوده واجتماعه ...»:

[في أنّ الجسم من حيث هو جسم أمر مبهم]

يريد أنّ الجسم من حيث هو جسم - بلا شرط قيد[4] وجودي أو عدمي - أمر مبهم، لا وجود له في الخارج ولا في الذهن إلّا بوجود قيد يحصّله؛ فإنّ الشيء ما لم يتعيّن لم يوجد، فوجوده[5] منفرداً أو مجتمعاً إنّما يحصل بوجود أنواعه. وكل ما يوضع تحته من الأنواع والأشخاص فهي أسباب وجوده أو أسباب أسباب

---

١) ط: - كان وجوده.

٢) مط: جزؤه / ط: جزئه.

٣) دا: - فيه.

٤) دا: وتقيد.

٥) ط: فوجود.

وجوده، وليس هو سبباً لوجودها وإن كان بوجه جزءاً لمعانيها أو جزءاً لحدودها؛ ولا منافاة بين الجزئية في المعنى والحد لشيء[١] وبين التابعية له في الوجود.

فالأصل في الموجودية الأشخاص، ثمّ الأنواع، ثمّ الأجناس؛ كما مرّ من أنّ الأشخاص الجوهرية هي الجواهر الأولى، وأنواعها الجواهر الثانية، وأجناسها الثالثة[٢]. ولو كان للجسمية التي بمعنى الجنس قبل النوعية قبلية بالذات أو بالزمان، لم يكن جنساً بل مادة؛ إذ لا تحصّل للجنس في نفسه إلّا بالنوع، بل بالشخص أيضاً، بل وجود تلك الجسمية التي بمعنى الجنس التي للنوع هو بعينه وجود النوع لا غير. وكذلك حكم الجسمية بالقياس إلى النوع الذي لها في العقل؛ فلا يمكن للعقل أن يضع في شيء من الأنواع للجسمية[٣] لطبيعتها الجنسية وجوداً يحصّل أولاً، ثمّ ينضم إليه شيء آخر كالفصل حتى يحدث منهما جسم نوعي كالحيوان في العقل. إذ لو فعل ذلك لكان ذلك النوع مركباً من جسم وشيء مغاير له في الوجود العقلي، فلم يكن ذلك الجسم الذي فرض جنساً محمولاً عليه في العقل؛ إذ الجزء لا يحمل على المركب وقد فرض أنّه جنس محمول؛ هذا خلف.

فظهر أن لا فرق بين العقل والخارج في أن لا وجود للجنس قبل نوعه المتقوم به ماهيته، بل لا يحدث[٤] الطبيعة الجنسية التي لنوع من الأنواع خارجاً وعقلاً إلّا إذا حدث ذلك النوع بتمامه.

---

١) د: للشيء.

٢) ط: أشخاص الجواهر بالنسبة إلى الجواهر في المرتبة الأولى من الجوهرية، وأنواعها بالنسبة إلى الجواهر في المرتبة الثانية، وأجناسها في الثالثة.

٣) ط: الجسمية.

٤) ش، مط: إنّما(بجاى «لا يحدث»).

وذلك إنّما يكون بوجود فصله؛ ولا يكون الفصل خارجاً عن وجود الجنس ومنضماً إليه، بل مضمّناً [١] فيه؛ ولا أيضاً عن معناه من الجهة التي أشير إليها من أنّه [٢] طبيعة مبهمة إذا تعيّن لها فصل من الفصول ما [٣] لم يتعين على أنّه شيء أضيف إليها من خارج، بل على أنّه داخل في جملة معناه.

◆ [ص ٢١٧، س ١٤] قال: **«وليس هذا حكم الجنس وحده من حيث هو كلي، بل حكم كل كلي من حيث هو كلي»:**

[كل كلي بما هو كلي طبيعة مبهمة]

يعني أنّ هذا الفرق الذي في الطبيعة الجنسية [٤] بين كونها جزءاً غير محمول وبين كونها جنساً لا يقتصر في الجنس [٥]، بل يجري مثل هذا الفرق في كل كلي من حيث هو كلي؛ فإنّ الكلي بما هو كلي ـ سواء كان جنساً أو فصلاً أو نوعاً أو عرضاً ـ طبيعة مبهمة قابلة لأنحاء من التحصّلات، إلّا أنّ المعنى الغير المحمول لا يسمّى في غيره مادة، ولا المعنى المحمول جنساً، بل قد يسميّان صورة وفصلاً أو غير هذين الاسمين.

◆ [ص ٢١٨، س ١] قال: **«فبيّن من هذا أنّ الجسم إذا أخذ على الجهة التي يكون جنساً كالمجهول ...»:**

اعلم أنّ الجنس الطبيعي بما هو جنس طبيعي كما أنّه ناقص الوجود غير

---

١) مط: منضمّاً.

٢) مط: ـ أنّه / ط: أنّ الجنس.

٣) مط، ط: ـ ما.

٤) ش، دا: + و.

٥) ش، مط: ـ لا يقتصر في الجنس.

مستقل فكذلك ناقص الماهية غير تام[١] المعنى في العقل بعد، وإن كان مشتملاً على أجزاء وفصول مقوّمة له كالحيوان بما هو حيوان إذا أخذ جنساً؛ فإنّه مع اشتماله على الجسم والنامي والحساس فهو بعد لا يدرى أيّ حيوان هو، وعلى أيّة صورة عقلية أو خارجية يحصّل ويقوّم، وعلى كم صورة ينضم إليه واحدة بعد واحدة تمّ معناه، سيّما الجنس البعيد كالجسم؛ فإنّ النفس تطلب تحصيل معناه، لأنّه لم يتقرّر بعد عندها شيء محصّل بالفعل هو الجسم. وكذلك في أجناس الأعراض كاللون مثلاً، فإنّه إذا خطر معناه في النفس[٢] لا تقنع في إدراك لون لا تدري أنّه سواد أو بياض أو حمرة أو غيرها، بل لا يمكن الإشارة العقلية إلى شيء متقرّر بالقوة غير تام الصورة بالفعل[٣] غير متردّد المعنى والتقرّر؛ بخلاف النوع، فإنّه تام المعنى لم يبق ما يطلب في تحصيل معناه، بل تحصيل الإشارة[٤] إلى هويته الشخصية بإحدى الحواس إن كان محسوساً قابلاً للإشارة الحسيّة، وإلّا فالحضور العقلي.

وأمّا طبيعة الجنس فبقي فيه مطلبان: مطلب أيّ شيء في ذاته، ومطلب الإشارة: فإذا طلبت النفس الإشارة إليها، فقد فعلت الواجب الذي به يجب أن تقنع في تحصيل معناها؛ وذلك ما تطلب بعد[٥] تمام معناها وكمال ماهيتها. فالنفس تطلب تحصيل تمام المعنى والماهية قبل طلب الإشارة إليها. فكانت النفس عند إدراكها للمعنى الجنسي قبل تحصيل تمام معناه أقلّ استعداداً لطلب الإشارة؛ وإذا حصّلتْ ذلك، صار استعدادها لطلب الإشارة أكثر، فتهيّأت النفس حينئذ لأن

---

١) مط: تمام. ٢) مط: الذهن.

٣) مط، دا: + بل يطلب في معنى اللون زيادة حتى يتقرر عندها لون بالفعل.

٤) ط: في تحصيله إلّا الإشارة. ٥) دا، مط: بعد ما تطلب.

تفرضه أيّ مشار إليه وأيّ شخص شاءت وأرادت. وذلك إنّما يكون بعد أن ينضاف إلى الجنس كاللون في مثالنا معان[١] أخر بعد اللونية وقبل الإشارة الحسية على قدر بُعده عن النوعية وقربه؛ والأجناس متفاوتة في هذا، فليس معنى الحيوانية كمعنى الجوهرية[٢] في الحاجة إلى انضمام المعنى[٣].

وبالجملة، فليس للنفس أن تشير إلى اللون وهو لون فقط أو تجعله قبل أن تزيد إليه معنى آخر شيئاً مشاراً[٤] إليه أنّه هذا اللون في هذه المادة؛ وذلك الشيء ليس إلّا لوناً فقط، بل لابدّ أن تجعله أوّلاً سواداً مثلاً بانضمام معنى قبض البصر أو بياضاً أو نوعاً غيرهما حتى تصح الإشارة إليه.

◆ [ص ٢١٨، س ١] قال: «**وقد تخصص بأمور عرضية عرضت من خارج يجوز أن يتوهّم هو بعينه باقياً ...**»:

[في الفرق بين منوّعات الجنس ومصنّفاته]

يريد الفرق بين منوّعات الجنس ومصنّفاته[٥]، فإنّ الجنس كما يخصّص بأمور فصلية ذاتية كذلك يخصّص بأمور فصلية عرضية. والفرق بينهما أنّ المقسّمات التي من القبيل الأوّل[٦] إذا تبدّل بعضها إلى بعض، يتبدل بتبدّله جواب ما هو عن الشيء ولم يبق واحداً بالعدد؛ بخلاف التي من القبيل الثاني، فإنّه يجوز أن يتوهّم الجنس باقياً واحداً بالعدد، يعني بعد تحصّله نوعاً بأحد الفصول الذاتية مع تبدّل بعض هذه العوارض ببعض ومع زوالها واحداً بعد

---

١) ش: معاني.
٢) ط: معنى الجوهرية كمعنى الحيوانية.
٣) ط: المعاني.
٤) ش: مشار.
٥) دا، ط: مصنفات الجنس ومنوعاته.
٦) ش: ـ الأول.

واحد، بل مع زوالها بالكلية، كما يكون في مخصّصات المعنى النوعي فإنّه يجوز زوالها وتبدّلها مع بقاء الطبيعة النوعية واحدة بالشخص.

✦ [ص ٢١٨، س ١٥] قال: «وكذلك في المقدار أو[1] الكيفية أو غيرها وكذلك في الجسم الذي نحن بسبيله ليس يمكن ...»:

أي وكذلك الحكم في كل طبيعة جنسية من أيّ مقولة كانت ـ سواء كانت نفس المقولة أو جنساً تحتها ـ في أنّها ماهية ناقصة لا يقنع العقل إلّا بطلب معنى آخر لها يصير بانضمامه إليها معنى محصّلاً لم يبق معه إلّا طلب الإشارة إليه. فالمقدار مثلاً ـ يعني الكم القار المنقسم إلى الأجزاء المتفقة في الماهيّة ـ طبيعة ناقصة غير متحصلة بالفعل إلّا بأن يضاف إليها أنّه منقسم في جهة واحدة ليكون خطاً، أو في جهتين فقط ليصير سطحاً، أو في جهات ليحصّل جسماً؛ وكذلك مقولة الكيف أو جنس تحتها، وكذا جنس غيرها من الأين والوضع ومتى والفعل والانفعال. وكذلك الجسم المطلق الذي[2] كان الكلام أوّلاً في سبيله من جهة المثال، فليس يمكن أن يجعله العقل قابلاً لطلب الإشارة إليه واقتصر في ذلك على كونه جوهراً طويلاً عريضاً عميقاً محتملاً لغيره متضمناً لأيّ شيء اتفق أن يكون ولم يتجدد له العلم بعد بأنّه أيّ شيء من هذه الأشياء التي يتضمنها أو لا يتضمنها حتى يصير نوعاً مطلوباً بالإشارة[3]؛ فإنّ المعنى المبهم الجنسي لا يمكن طلب الإشارة إليه إلّا[4] بعد أن يلحق به معاني أخرى، سواء كانت من الأمور التي يتضمّنها الجنس أو غيرها.

---

١) ش: و.

٢) ش، ص، مط: التي.

٣) ص: الإشارة / ش: ـ بالإشارة.

٤) مط: ـ إلّا.

◆ [ص ٢١٩، س ٤] قال: «**فإن قال قائل: فيمكننا أن نجمع مثل هذا الجمع أي الأشياء شيئاً، فنقول: إنّ كلامنا ...**»:

لمّا ذكر أنّ المعنى العام الجنسي لا يمكن أن يجعله العقل مشاراً[١] إليه إلّا بعد أن يجمع معه أمور أخرى حتى يصير أمراً معيناً، فربما يستشعر من هذا الكلام أنّ المانع للجنس من التحصل النوعي لمّا كان مجرد العموم والإبهام فيتوهّم من ذلك أنّ أيّ أشياء يقع بينه وبينها الاجتماع ـ على أيّ نحو كان ـ تحصل من اجتماعها طبيعة نوعية واقعة تحت ذلك الجنس.

فالشيخ نبّه على أنّه ليس الأمر كذلك، بل لابدّ من اجتماع أمور مخصوصة مناسبة يتضمنها الجنس على ترتيب مخصوص حتى يحصل من اجتماعها نوع مخصوص تحت ذلك الجنس؛ إلّا أنّه ليس الكلام هاهنا في تعيين ذلك وفي الفرق بين الفصول الذاتية وغيرها، بل الكلام هاهنا في الفرق بين الجنس والمادة. وليس إذا كان المطلوب بيان الفرق بين الأمرين يوجب أن يتضمن الكلام بيان سائر الأحوال لهما أو لأحدهما.

وهذا الفرق هو أنّ الجنس بما هو جنس لا يتم معناه إلّا بأن ينضاف إلى معناه معان أخرى، بخلاف المادة. وأمّا أنّ المعاني التي بها[٢] يتم الجنس ويصير نوعاً من أيّ الأشياء تكون، وكيف اجتماعها مع الجنس ليجعله نوعاً، فليس ذلك مطلوباً في هذا الفصل.

فيريد أن يبيّن أنّ طبيعة الجنس الذي هو الجسم في مثالنا جوهر يحتمل فيه عند العقل أن يكون مصداقاً لحمل أشياء كثيرة مجتمعة متحدة معه في

---

١) ش: مشار.　　٢) ش: بهما.

الوجود، على أن يكون وجود جملتها ممّا[١] يصدق عليه القابل للأبعاد ويحتمل أن لاتكون متحدة معه ولا يكون فيه هذا الاجتماع؛ لكن على أيّ الوجهين يجب أن يكون جوهراً ذا طول وعرض وعمق، فيكون تضمن الجنس للجوهرية[٢] وقبول الأبعاد على سبيل الضرورة والوجوب، وتضمنه لسائر المعاني على سبيل الجواز والاحتمال[٣] وإن لم تكن تلك المعاني بحسب نفس الأمر إلّا أشياء معلومة الشرائط؛ فإنّ لكون الأشياء فصولاً للأجناس شرائط معينة معلومة، وكذا فصول الجنس الذي هو الجسم الذي[٤] يصير بها أنواعاً لايكون إلّا ما يتحقق فيه شروط كون الشيء فصلاً. وتلك الشروط قوانين[٥] مضبوطة وإن كانت ماهيات تلك الفصل مجهولة بعدُ إلى أن يعلم بالبرهان وجودها.

وليس شيء من هذين المطلبين ـ أي معرفة شرائط الفصول بما هي فصول ومعرفة ذواتها ووجوداتها ـ من مطالب هذا الفصل، كما علمت؛ ولهذا قال: «وإلى هذا الحد نتكلم في هذا الفصل» وجعل بيان تلك الشرائط إلى الفصل الآتي.

* * *

١) دا: ـ ممّا.
٢) دا: الجوهرية.
٣) ط: الاجتماع.
٤) ص، مط، ط: التي.
٥) ط: + معلومة.

فصل [الفصل الرابع]

في كيفية دخول المعاني الخارجة[1] عن الجنس على طبيعة الجنس

لمّا علمت أنّ المعاني التي يحتملها الجنس أن تدخل عليه وتجعله طبيعة محصّلة ليست في الواقع أيّ معان اتفق أن تجتمع مع الجنس، بل معان مخصوصة، فلابدّ هاهنا من قوانين وشروط معلومة يعلم بها الفرق بين الفصول الذاتية وغيرها؛ فهذا الفصل مقصود لبيان تلك الشروط.

◆ [ص ٢٢٠، س ٤] قال: «فلنتكلم الآن في الأشياء التي يجوز اجتماعها ...»:

[في بيان الأشياء التي يمكن اجتماعها في ذات الجنس وطبيعتها النوعية]

يريد بيان الأشياء التي يمكن اجتماعها في ذات الجنس وطبيعتها النوعية،

---

١) ط: الخارجية.

وهي الأشياء التي تتوقف عليها ماهية الجنس من حيث تحصّلها النوعي في نفس الأمر وإن لم تتوقف عليها بحسب حدها الجنسي وفي الاعتبار الذي[١] تكون به مادة؛ فهاهنا مقامان:

أحدهما معرفة القوانين التي بها تعرف الأمور المحصّلة للجنس الجاعلة إيّاه نوعاً، التي يجب أن يحويها ويتضمنها طبيعة النوعية وبها تمتاز الفصول المقسّمة للجنس أنواعاً عمّا ليس كذلك، وإن وقع بها تقسيم أيضاً على طبق تقسيم الفصول أو على نحو آخر.

والثاني معرفة تلك الأمور بماهياتها وحقائقها[٢]؛ فإنّا[٣] إذا فرضنا جسماً مشتملاً على البياض على الوجه المذكور من كون حد الجسم مأخوذاً على الاعتبار الذي به يكون جنساً محمولاً، فيحصل من ذلك جوهر قابل للأبعاد أبيض، لم يصر به طبيعة نوعية من الجسم، بل مفهوماً صنفياً منه؛ وكذا إذا قسّمنا الحيوان إلى ذكر وأنثى، لم تكن القسمة محصّلة للأنواع، بل إنّما يحصل التحصيل النوعي كذا التنويع بأمور غير[٤] أخرى.

وأيضاً قد يجتمع في فرد من الحيوان الشخصي أمور كثيرة من مقولات أخرى عرضية، بل من كل مقولة يحمل على جملتها أنّه حيوان ويكون حيواناً مشاراً إليه. وظاهر أن ليس الجميع مما يدخل في تقوّمه النوعي بل الشخصي أيضاً؛ فلابدّ أن يعرف الفرق بين الفصول الذاتية والصفات العرضية ويعرف أن ليس كل ما جعل الشيء بحالٍ منوّعاً له.

---

١) مط: الثاني.
٢) دا، ط: وماهيتها بحقائقها.
٣) ط: فإمّا.
٤) ط: - غير.

◆ [ص ٢٢٠، س ١٣] قال: «**فنقول أوّلاً: ليس يلزمنا أن نتكلّف إثبات خاصية فصل كل جنس ...**»:

لمّا ذكر أنّ هاهنا مطلوبين: أحدهما معرفة شرائط الفصول وضوابطها على الإجمال، والثاني معرفة حقائقها بخصوصها؛ أراد أن يذكر أنّه هل يجب علينا أو هل في مقدرتنا الاطلاع على كل واحد من المطلوبين بسهولة أو عسر أو لا.

والحق أنّ الثاني ممتنع، والأول ممكن، لكن التطبيق قد يعسر وقد لا يعسر؛ فقال: ليس يجب علينا أن نكلّف[١] أنفسنا على العلم بالثاني، وهو العلم بخصوصية فصل نوع[٢] كل جنس ولا كل فصول أنواع[٣] جنس واحد؛ لأنّ ذلك خارج عن[٤] وسعنا، إذ ليس في وسعنا معرفة حقائق الأنواع كلها. وإنّما الذي نقدر عليه المطلب الأول، وهو معرفة القوانين والشروط التي هي[٥] للفصول؛ ولكن مع ذلك كثيراً ما يقع الجهل بتطبيق تلك القوانين على الأمور المعقولة الواقعة في تخصيص الأجناس. فإنّا إذا نظرنا في معنى مخصص لجنس هل هو ممّا يصدق عليه أو يتحقق له قانون الفصل والشرط أم لا، فربما جهلناه وشككناه وذلك يقع في كثير من المعاني، وربما علمناه وذلك في بعضها.

◆ [ص ٢٢٠، س ١٨] قال: «**فنقول: إنّ المعنى العام إذا انضاف إليه طبيعة فيجب أول شيء ...**»:

---

١) ش: نتكلف.
٢) ش، دا، مط، ط: ـ نوع.
٣) ط: ـ أنواع.
٤) مط: من.
٥) ش، دا: ـ هي.

[شرائط الفصل وقوانين معرفته]

اعلم أنّ شرائط الفصل وقوانين معرفته عشرة:

الأول: يجب أن يكون مقسّماً للجنس، وإلّا لم يكن فصلاً له ولا يحصل بانضمامه إليه نوعاً مخصوصاً؛ إذ التقسيم عبارة عن ضمّ قيود متخالفة إلى معنى عام ليحصل بانضمام كل منها إليه قسماً مخصوصاً. وإليه أشار بقوله: «فيجب أول شيء أن يكون انضيافها على سبيل القسمة حتى يرده إلى النوعية».

الثاني أن تكون القسمة لازمة؛ إذ لو لم تكن لازمة كتقسيم الشيء إلى المتحرك والساكن أو اللّامتحرك، لم تكن الضمائم فصولاً منوّعة، بل أعراضاً خارجة. ومعنى القسمة اللازمة أن يكون القيد الخاص لازماً للقسم الخاص وللحصة الخاصة به من المقسم.

وإنّما وقع هذا الشرط في كون الشيء فصلاً لأنّ من[1] شأن العرض الغير اللازم لموضوعه أن يجوز تبدّله عن الموضوع إلى مقابله ويكون هو بعينه باقياً بالعدد، فالمتحرك مثلاً قد يصير غير متحرك وغير المتحرك متحركاً والجسم باق بالعدد؛ وكذا تقسيم الحيوان إلى الأسود واللّاأسود، فيمكن صيرورة الحيوان الأسود لا أسود أو[2] بالعكس والحيوان هو[3] هو بعينه. ويمتنع ذلك في الفصل، فلا تكون الفصول إلّا معاني لازمة للأقسام. وإليه الإشارة بقوله: «وأن تكون القسمة مستحيلاً أن تنقلب» إلى قوله: «وبعد ذلك».

الثالث أن لايكون المقسم عارضاً للجنس بسبب أمر أعمّ[4]؛ فإنّه إن كان عارضاً بسبب شيء أعمّ مثل أن يقال: الحيوان منه أبيض ومنه أسود،

١) ش، ط: ـ من.
٢) مط: و.
٣) ط: ـ هو.
٤) ط: + أو أخص.

والإنسان منه ذكر ومنه أنثى، فليس ذلك من فصول المقسّم، بل الحيوان إمّا[١] صار أبيض أو أسود، لأنّه جسم قائم بالفعل موضوع لهذه[٢] العوارض، لا لأنّه جسم نام فضلاً عن كونه حيواناً، والإنسان إنّما صار ذكراً وأنثى لأجل أنّه حيوان. وإليه الإشارة بقوله: «وبعد ذلك». فيجب له[٣] أن يكون الموجب من القسمين أو كلاهما ليسا عارضين له بسبب شيء قبلهما.

والمراد من «الموجب من القسمين» هو[٤] القسم الوجودي. وإنّما ردّد لأجل الخلاف الواقع في أنّ الأمر العدمي هل يجوز أن يكون فصلاً أو لا. ولمّا لم يكن هاهنا موضع بيانه، أجمل الكلام على الوجه الترديد؛ ونحن سنحقّق القول فيه عن قريب.

الرابع أن لايكون لاحقاً للجنس بسبب شيء أخص منه؛ فإنّ ذلك ليس فصلاً قريباً لهذا الجنس، بل إمّا أن كان لازماً من لوازم فصله، وإمّا أن كان فصلاً بعيداً. مثال اللازم ما إذا قيل: الجوهر إمّا أن يكون قابلاً للمشي أو لايكون، فإنّ قابلية المشي عرضت للجوهر بسبب شيء آخر هو الفصل وهو الحساسية؛ وكذا مقابله إنّما يعرض للجوهر بسبب فصل آخر يقابله، وهو كونه غير حساس. ومثال الفصل البعيد أن يقال: الجوهر أو الجسم إمّا ناطق أو غير ناطق، فإنّ الجوهر بما هو جوهر وكذا الجسم بما هو جسم غير مستعد لذلك، بل يحتاج أن يكون ذا نفس حتى يصير ناطقاً أو قسيمه. وإلى هذا أشار بقوله: «وقد يجوز أن يكون بعض ما لا يعرض أوّلاً فصولاً» إلى قوله: «فإذا عرض لطبيعة[٥]

١) دا: إنّما.
٢) ط: لهذا.
٣) ط: ـ له.
٤) مط: وهو.
٥) دا: بطبيعة.

الجنس».

الخامس: إنّ القسمة اللازمة التي يقسّم بها معروضه[١] يجب أن لاتكون بواسطة أمر آخر مطلقاً؛ فإنّها إذا عرضت له لا لذاته بل لأمر آخر سواء كان مساوياً أوّلا، جاز أن لايكون المقسّمات بها فصولاً، كقسمة الجوهر إلى المتحيز وغير المتحيز أو إلى قابل الحركة وغير قابل الحركة[٢]. فالقابل للحركة لا يلحق الجوهر أولاً وبالذات، بل بعد أن يصير ذا أبعاد ثلاثة. وإليه أشار بقوله: «وتتضمن طبيعة الجنس أن يكون له ذلك المعنى أوّلاً» إلى قوله: «وقد يجوز».

واعلم أنّ القسمة اللازمة التي لاتكون بسبب آخر لا أعمّ ولا أخص ولا غيرهما قد لاتكون بفصول، كالذكورة والأنوثة للحيوان؛ فإنّ القسمة بها أولية وإن كانت الأقسام ليست أولية. ويدل عليه أمور أربعة:

أحدها: إنّه يمكن لنا أن نتوهّم حيواناً موجوداً بالفعل لا ذكراً ولا أنثى، والفصل لايكون كذلك؛ لأنّه لايمكن أن يكون الحيوان مثلاً لا ناطقاً ولا أعجم[٣]، ولا اللّون لا أسود ولا أبيض[٤].

وثانيها: إنّ الفصول بإزاء الصور، لا بإزاء المواد[٥]، لكن الذكورة والأنوثة إنّما عرضت من جهة المادة؛ فإنّ الحيوان[٦] الذكر إنّما صار ذكراً لحرارة عرضت لمزاجه[٧] في ابتداء تكوّنه، ولو قدرنا أنّه عرضت له برودة وانفعلت المادة بها بدلاً عن تلك الحرارة لكان ذلك الشخص بعينه أنثى. والفصل لايكون

---

١) ط: معروضة.

٢) مط: ـ كقسمة الجوهر... قابل الحركة.

٣) ط: أعجماً.

٤) اين فقره در «ش» در قسمت «ثانيها» آمده است و بالعكس.

٥) ط: المؤلف.

٦) در «ط» عبارت: «إنّ الفصول... فإنّ الحيوان» بعد از عبارت: «حتى صارت أنثى» (در چند سطر بعد) آمده است.

٧) ط: لمزاجها.

كذلك، لأنّ الحيوان الذي صار إنساناً يستحيل أن يعرض له عارض آخر يصير به فرساً؛ فلا يمنع انفعالات المادة من حصول صور للجنس وماهيته. ولا أيضاً يمنع أن يقع للجنس قسمة وافتراق من جهة الصورة بالفصول، إذ الصور علل مقتضية للمواد دون العكس؛ لأنّ شأن المواد الانفعال والتأثر، لا الاقتضاء والمنع. فليس طرفا هذه القسمة من الفصول، بل من العوارض اللازمة. فانفعال المادة بالحرارة حتى صارت ذكراً و[١] بالبرودة حتى صارت أنثى لايمنع الصورة ـ أعني النفس هاهنا ـ أن يكون على أيّ فصل كان من فصول الحيوان من جهة صورته. ولهذا ترى قد يكون الذكر حيواناً ناطقاً وقد يكون غير ناطق فرساً أو حماراً أو بقراً أو غير ذلك. فلم يكن الذكورة أو الأنوثة مؤثرة في[٢] تنويع الجنس الحيواني.

وثالثها: إنّ الذكورة والأنوثة آلات للتناسل، والتناسل بعد الحياة؛ فآلاتها إنّما يعتبر بعد الحياة، فلا يكون مقوّمة لجوهر الحيّ.

ورابعها: إنّ الإنسان الذي هو ناطق وذكر ليس أحد الوصفين بواسطة الآخر: فإنّه قد يوجد إنسان غير ذكر، وذكر غير إنسان. فالوصفان إذن في درجة واحدة، فإمّا أن يكون كل منهما فصلاً وهو محال، لاستحالة أن يكون[٣] للنوع الواحد مقوّمان ـ كما ستعلم ـ؛ وإمّا أن يكون الفصل أحدهما، لكن الناطق فصل بالاتفاق، فالذكورة لايكون فصلاً.

السادس أن لايكون الفصل أمراً عدمياً؛ لأنّه سبب وجود حصة النوع من الجنس، والعدم لايكون علة فضلاً عن كونه علة لوجود، بل يجب أن يكون

---

١) ش، مط، دا، ط: أو.
٢) مط: + شيء من.
٣) مط: + كل منهما فصلاً.

الفصل أقوى وجوداً وتحصّلاً من الجنس.

فإن قيل: أليس الحيوان إذا انقسم إلى ناطق ولا ناطق، كان اللّاناطق أيضاً فصلاً كالناطق؟

قلنا: لايلزم أن يكون اللّا ناطق فصلاً وإن وقع به التقسيم وصار مقابلاً للناطق الذي هو الفصل. والذي يقال: «إنّ الفصل يجب أن يكون مقسّماً للجنس» ليس يلزمه أن يكون كل ما وقع به التقسيم وحصل به قسم مقابل للأوّل فصلاً، ولا أن يكون القسم الثاني نوعاً مقابلاً للأوّل؛ فإنّ الفصل كمال صوري حصل للجنس وصار به نوعاً طبيعياً.

ولا يلزم أن يكون إذا حصلت للجنس كمال زائد[١] في بعض المواد فلابدّ أن يحصل له في مادة أخرى كمال آخر زائد عليه، بل قد يحصل وقد لا يحصل؛ فإنّ الجسم مثلاً قد يتمّ[٢] وجوده[٣] بأن يكون له مع الجسمية صورة نوعية بها يكون أحد العناصر، وقد يزداد كمالاً ولا يقتصر نحو وجوده على هذه المرتبة، بل يتم وجود نوعيته بأن يكون صورة كمالية فوق هذه بأن يكون حافظة له عن التفرق والفساد بسهولة كصور الجمادات.

ثمّ قد يزداد على هذا فتكون صورته نفساً تفعل أفاعيل أخرى كالتغذية والتوليد؛ ثمّ يزداد فيكون لا يتم وجوده إلّا بأن يكون صورته نفساً حيوانياً ذات حس وإرادة؛ وهكذا يتلاحق الكمالات ويترقّى الدرجات إلى الغاية القصوى والمصعد[٤] الأعلى.

وليس الأمر ـ كما ظنّ ـ أنّ ازدياد الكمالات بتعاقب الفصول والصور على

---

١) ط: كمالية زائدة.
٢) ش: يتوهّم.
٣) دا: + ونوعيته.
٤) دا، ط: المقصد.

مادة واحدة واجتماعها فيها، فزعم الجمهور أنّ في الإنسان صور نوعية متعددة بأنّ فيه صورة جرمية وأخرى عنصرية وأخرى جمادية وأخرى نباتية وأخرى حيوانية وأخرى ناطقة عقليّة. وذلك باطل، بل صورة النوع الأشرف صورة واحدة مشتملة على المعاني التي وجدت في جميع الأنواع والصور التي دونها في الشرف والكمال.

وأيضاً لا يلزم ـ كما مرّ ذكره ـ أن يكون بإزاء كل كمال صوري كمال صوري آخر[١] وبإزاء كل فصل فصل مقابل وإن وجب[٢] بمقتضى القسمة مقابل غير فصلي كقسمة الجسم إلى النامي وغير النامي وقسمة الجسم النامي إلى الحساس وغير الحساس وقسمة الحيوان إلى الناطق واللّاناطق.

السابع: يمتنع أن يكون لنوع واحد أكثر من فصل واحد في درجة واحدة، لاستحالة أن يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان.

فإن قيل: أليس لجنس واحد فصلان مقسّمان مقوّمان لوجوده[٣] بل فصول مقسّمة لوجوده في درجة واحدة؟

قلنا: الجنس طبيعة ناقصة مبهمة فجاز أن تكون له تنوعات مختلفة لعلل مختلفة فليس لكل حصّة له من نوعه إلّا فصل واحد، وكلامنا في الفصل المقوّم للماهية.

فإن قيل: أليس لماهية الحيوان فصلان مقوّمان لها في درجة واحدة وهما الحساس والمتحرك بالإرادة؟

قلنا: سيجيء في كلام المتن دفعه بأنّهما ليسا بفصلين حقيقيين، بل هما

---

١) ط: أخرى.

٢) ش: أوجب.

٣) ط: ـ مقومان لوجوده.

علامتان لازمتان لما هو الفصل بالحقيقة.

الثامن: يجوز أن تكون لماهية واحدة فصول مترتبة، لصحّة أن تكون لشيء واحد علل مترتبة؛ ولكن لا يجوز أن يكون كل واحد من تلك الفصول بإزاء صورة أخرى في الخارج حتى تكون لموجود واحد صور متلاحقة، لأنّ الصورة ـ كما علمت ـ هي تمامية الشيء وفعلية ذاته، فلا يمكن أن تصير مادة أو جزء مادة، بل يجب صورة النوع مشتملة على معاني الأجناس والفصول البعيدة والقريبة ـ كما سيظهر.

التاسع: لمّا ثبت[1] أنّ الجنس محتاج في وجوده إلى الفصل، استحالت[2] حاجة الفصل إليه، لاستحالة الدور؛ بل لابدّ أن يكون غنياً عن الجنس.

لكن هاهنا إشكال، وهو أنّه كلّ ما كان صفة[3] حالّة[4] في الشيء كان محتاجاً إليه ضرورة احتياج الحالّ إلى المحلّ؛ فإذن، الفصل المقسّم للجنس المقوّم للنوع لابدّ أن يحتاج إلى الجنس، والمقدر خلافه لاستلزامه للدور.

وهذا الإشكال ليس بوارد في جعل النفس الناطقة فصلاً للحيوان. وكذا الإشكال في جعل النفوس الحيوانية فصولاً للجسم النامي، على ما حقّقناه من كونها مجردة عن الأبدان الطبيعية وإن لم تتجرد عن الأشباح المثالية والأبدان البرزخية. وإنّما الإشكال في غير هاتين النفسين عندنا، وغير الناطقة عند القوم؛ كقوة النموّ وأمثالها إذا جعلت فصولاً للأجسام، وكذا القول في نفوس الحيوانات إذا كانت جسمانية كما رآه القوم؛ فإنّ هذه إذا كانت أحوالاً للأجسام كانت مفتقرة إلى حصصها الجنسي ضرورة تقدّم المحل على الحالّ وافتقار

---

١) مط: أثبت.

٢) ش، ص: لستحالة / مط: استحال.

٣) مط: ـ صفة.

٤) ش: حقيقة حالة / ط: الشيء حالاً.

الحالّ إلى المحلّ، والمتقدم بالوجود على الشيء استحال أن يكون معلولاً له.

وقد تصدّى بعض الأفاضل لدفعه وتمحّل له[١] أجوبة لا يسمن ولا يغني؛ وذلك ممّا يتعسّر إلّا لمن وفّق له بمعرفة أصول حكمية علّمه الله إيّاها من فضله ورحمته وعلّمه ما لم يكن يعلم، وكان فضل الله عظيماً.

العاشر: إنّه يظهر ممّا قرّرناه أنّ الفصل الأخير هو العلة الأولى للذي[٢] قبله من الفصول وبتوسطه لما قبله وهكذا على الترتيب، مثلاً الناطقية علة للحساسية وهي علة للنمو وهي علة للجسمية وهي للجوهرية[٣]. فالفصل الأخير هو العلة الأولى، والجنس العالي هو المعلول الأخير؛ والمراتب التي بينهما أمور متوسطة، كل منها علة للعام الذي فوقه ومعلول للخاص الذي تحته. وذلك يوجب تناهي المقوّمات المترتبة والأجناس المتصاعدة والأنواع المتنازلة. فالحقيقة الواحدة يستحيل تقوّمها[٤] بأجزاء غير متناهية. وأيضاً كل ماهية حقيقية لابدّ من صحة الإشارة إليها، وما لا نهاية له يستحيل استحضاره على التفصيل في الذهن، فيستحيل تصوره والعلم به وليس الأمر كذلك؛ هذا خلف. ولنرجع إلى تتمة المتن وشرحه:

◆ [ص ٢٢٣، س ١٥] قال[٥]: «وليس يكفي إذا أردنا أن نفرّق بين الفصول والخواص القاسمة أن نقول: إنّ الذي عرض من جهة ...»:

---

١) مط: ـ له.

٢) مط: الذي.

٣) ط: علة للجوهر.

٤) ط: تقويمها.

٥) ط: ـ قال.

[مناط معرفة الفصول الذاتية والمقسمات العرضية]

لمّا ذكر من[١] الوجوه المذكورة في أنّ الذكورة[٢] والأنوثة ليستا[٣] من الفصول وأنّهما[٤] عارضتان من جهة المادة لا من جهة الصورة، وفي ذلك مظنة أنّ الفرق بين الفصول الذاتية والمقسِّمات العرضية ربّما يحصل بمجرد أنّ الفصل هو الذي يعرض من جهة الصورة[٥]، و[٦] الذي يعرض من جهة المادة لايكون فصلاً؛ أراد أن يبين أنّ ذلك ليس مناط[٧] الفرق والذي ذكر سابقاً كان المراد به أنّ العارض من جهة[٨] ليس يجب أن يكون[٩] أي لايحصل العلم بكون العارض فصلاً من هذا الطريق، إلّا أنّه يجزم العقل بأنّ ذلك ليس بفصل؛ فإنّ كون الشيء غاذياً وغير غاذ من عوارض المادة، وقسمة الجسم إلى المغتذي وغير المغتذي قسمة بالفصول، لأنّه يستحيل وجود جسم لايكون مغتذياً ولا غير مغتذ[١٠]؛ وأيضاً لم نجد[١١] ولا نجد شيئاً من أفراد أحدهما داخلاً في أفراد الآخر من أنواع الجسم، بخلاف الذكر والأنثى؛ لما مرّ أنّ الذكر يكون إنساناً وغير إنسان وكذا الأنثى، والإنسان يكون ذكراً وأنثى وكذا غير الإنسان.

واعلم أنّ الحق أنّ الذي ليس بعارض من جهة الصورة بل من جهة المادة

---

١) ط: في.

٢) ش: - في أنّ الذكورة.

٣) ط: ليسا.

٤) مط: إنّما.

٥) در «ط» عبارت: «وفي ذلك مظنة... من جهة الصورة» بعد از عبارت «والذي يعرض من جهة المادة لايكون فصلاً» آمده است.

٦) ط: أو.

٧) دا، مط، ط: + الفرق.

٨) دا، ط: + المادة.

٩) دا، ط: + فصلاً.

١٠) در «ط» در تمام مواضع «متغذ» بجاى «مغتذي» آمده است.

١١) مط: لم يجد.

فهو ليس بفصل البتّة، إذ الفصل بإزاء الصورة؛ فهو إمّا نفسه بحسب المعنى أو لازماً من لوازمه الذاتية المساوية له. فالذي هو من العوارض الانفعالية اللاحقة بالمادة لا من جهة الصورة بالذات فهو ليس بفصل لا محالة. وأمّا المغتذي وغير المغتذي إن أريد به الصورة التي شأنها التغذية، فهو فصل؛ وإن أريد به انفعال المادة وتغذيها، فذلك ليس بفصل، لكن كثيراً ما يشتبه الحال ويختلط الفعل بالانفعال واللوازم الصورية بالعوارض المادية فيقع الاحتياج في معرفة الفصل[1] إلى تحقيق شرائط أخرى ولذا قال:

✦ [ص ٢٢٤، س ٤] «على أنّ هذا المعنى وهو ملازم[2] ما به تقع القسمة للمقسوم[3] ـ وإن كان من شرائط الفصل ـ فقد يكون في غير الفصل ...»:

لمّا أخرج[4] الذكورة والأنوثة عن كونهما أو كون أحدهما فصلاً بعدم لزومه لما يقسّم به، بخلاف المغتذي وغير المغتذي[5] حيث لا يتعدّى أحدهما نوعه الذي به[6] يقسّم: أراد أن يشير إلى أنّ مجرد هذا اللزوم غير كاف في كون الشيء القاسم فصلاً. يعني كون القسمة بالقيود اللازمة لما يقسم به وإن كان شرطاً من شروط الفصل التي لا يتحقق بدونها، لكن قد يوجد هذا الشرط في غير الفصل أيضاً من العوارض اللازمة للأنواع؛ إذ قد يوجد لنوع واحد إضافي أو حقيقي صفة غير فصل، لكنّها لازمة له لا يتعدّاه إلى غيره، كقسمة الجوهر إلى

---

١) ط: الفعل.
٢) دا: ملازمة / ش، مط: ملازمه.
٣) ش: المقسوم.
٤) مط: خرج.
٥) ش: ـ غير المغتذي.
٦) ط: ـ به.

قابل الحركة وإلى غيره، وقسمة الحيوان إلى قابل صنعة الكتابة وإلى غيره. وذلك إذا كان من لوازم الفصل، فإنّ قبول الحركة لا ينفك عن الجوهر القابل لها؛ لكنّه ليس بفصل له، بل هو من لوازم فصله الذي هو كونه ذا طول وعرض وعمق. وكذلك قبول الكتابة لازم للناطق الذي هو فصل الإنسان. فظهر أنّه من المقسّمات اللازمة ما لا يكون فصولاً.

◆ [ص ٢٢٤، س ٧] قال: «**ونرجع فنقول: وأنت تعلم أنّ المادة إذا كانت تتحرك إلى قبول حقيقة صورة ...**»:

[السبب اللمّي في كون بعض المعاني فصولاً للأنواع وبعضها عوارض لها]

يريد بيان السبب اللمي في كون بعض المعاني فصولاً للأنواع وبعضها عوارض لازمة أو غير لازمة لها[١]، وتحقيق أنّ الغاية الأصلية في استحالات المواد الكونية واستعداداتها هي وجود الصور التي يطابقها الفصول على حسب ما قدّره الله في الأزل بمقتضى عنايته؛ وأمّا غيرها من الصفات والأعراض اللازمة وغير اللازمة فهي ليست من الغايات الأصلية، بل هي من الأمور الاتفاقية التي وقعت من مصادمات الأسباب الطبيعية[٢] بعضها لبعض.

فذكر أنّ المادة إذا تحرّكت بالطبع نحو قبول صورة حقيقيّة[٣]ـ إذ المتحرك لايتحرك بالطبع إلّا إلى ما هو كمال صوريّ حقيقيّ لها ـ فقد يعرض لها عند الحركة أمور غير داخلة فيما هي متوجه نحوها، كأحوال الأمزجة وغيرها مما لايمكن ضبطه؛ فيختلف بها حال المادة في أفعال وأحوال تصدر عنها أو تقبلها

---

١) ط: أو غيرها. ٢) مط: الطبيعة.

٣) ط: الحقيقية.

لا من جهة الصورة الجنسية[1] التي كانت عليها في ابتداء الحركة، ولا من جهة الصورة الفصلية التي[2] في انتهاء الحركة. فإنّ مادة الشجرة أو نطفة الحيوان إذا توجّهت نحو الغاية المطلوبة وهي الصورة النامية أو الحيوانية وكان الحاصل لها عند الحركة صورة جنس النبات أو الحيوان أعني الجسمية الطبيعية العنصرية أو الجمادية، فربما عرضت المادة حالات اتفاقية لا دخل لها في[3] طلب الغاية، بل ربما تعوقها عنها، وربما تصرفها إلى جهة أخرى، وربما تفسدها كالبرد الشديد أو الحرّ الشديد، وربما توقع لها اختلافات لا في نفس الغاية المطلوبة بل في أمور أخرى مناسبة للغاية ـ ضروباً[4] من المناسبة ـ أو غير مناسبة بل خارجة عنها[5] خروجاً كثيراً فتختلف بها الغاية التي هي الصور الفصلية، فإنّها قد تختلف في أنحاء من الكم والكيف وغيرهما ممّا لا دخل لها في حقائق الفصول.

فكل[6] ما يلحق المادة من هذه الجهات التي لا مدخل لها في حصول الغاية المطلوبة وإن كان من اللوازم المستمرة الوجود إلى حصول الغاية ـ أعني الصورة الباقية معها ـ فليس ذلك من الفصول، لأنّ الفصل إمّا كمال أخير أو واسطة إلى كمال بعد كمال؛ فالذكورة مثلاً ليس بفصل لأنها كيفية عارضة للمادة المتوجهة نحو صورة نوعية ـ كالإنسانية مثلاً[7] ـ ولا مدخلية[8] لها في حصول تلك الصورة، إذ قد توجد في غيرها توجد مقابل الذكورة فيها[9]؛ وكذا

---

١) ط: الحسية. ٢) دا: + تكون عليها.

٣) ط: من. ٤) ط: ضرباً.

٥) در «ش» از اينجا تا عبارت «الذي بقي البحث عنه ممّا يتصل بهذا الموضع» (دو صفحه بعد) افتاده است.

٦) ط: وكل. ٧) ط: ـ مثلاً.

٨) مط: مدخل. ٩) دا: ـ فيها.

حال الأنوثة.

وأيضاً قد علمت من الوجوه السابقة أنّهما كيفيتان عارضتان لمادة النوع في آلات التناسل، لا لأجل الوجود الشخصي وبقائه، بل لأجل التناسل الذي يحصل به البقاء النوعي؛ والبقاء النوعي أمر عارض بعد الوجود والبقاء الشخصي، وكذا التناسل فرع على تقوّم الحياة نوعاً معيناً محصّلاً بالفعل. فتكون هاتان الكيفيتان وأشباههما من جملة الأعراض اللاحقة بعد وجود الفصل وتقوّم النوع نوعاً معيناً وإن كانت مناسبة للغاية، فإنّ الكيفية التي بها[١] بقاء النوع مناسبة للصورة التي بها قوام تلك النوع.

فإذن، قد استفيد ممّا ذكر هاهنا بيان قاعدة كلية في معرفة الفصول وامتيازها عن الحالات التي ليست بفصول؛ وهي أنّ الفصول هي[٢] الغايات الحقيقية والكمالات المطلوبة للمبادئ الذاتية، وكل ما ليس كذلك ـ من الحالات والانفعالات العارضة للمواد و[٣] اللازمة للفصول بعد حصولها ـ فليعلم أنّها ليست بفصول مقوّمة للأنواع ولا مقسّمة للأجناس. لكن الاطلاع على كون العارض للمادة من أيّ القبيلين لا يخلو عن خفاء، فاحتيج إلى ملاحظة غيرها من الشرائط والعلامات.

◆ [ص ٢٢٥، س ٥] قال: «قد عرفنا طبيعة الكلي وأنّه كيف يوجد وأنّ الجنس منها كيف يفارقه المادة تفريقاً[٤] ...»:

هذا كلام استينافي لبيان ما مرّ من أحوال الكلي على الإجمال ولما بقي

---

١) مط، ط: يحصل. ٢) ط: من.

٣) مط، ط: أو. ٤) الشفاء: تعريفاً.

منها من البحث[١] الذي يتصل بهذا الموضع على التفصيل. فالذي قد مرّ هو تعريف معنى الكلي الطبيعي الشامل للخمسة وإثبات وجودها وكيفية ذلك الوجود ومعنى الجنس من جملتها. وفي بعض النسخ «منها» بدل «فيها». وأنّه[٢] كيف يفارق المادة مفارقة من وجه يمكن أن يتفرّع منه وجوه أخرى من المفارقة بينه وبين المادة سيورد من بعد في فصل تعريف الفصل. وفي بعض النسخ «تعريفاً» بدل «تفريقاً»، أي عرفنا الجنس تعريفاً على وجه يمكن أن يتفرع من تلك الوجوه.

ومن الذي مرّ أيضاً هو تعريف أنّ أيّ الأشياء ممّا يتضمّنها الجنس وهي من الفصول المنوّعة؛ فإنّ من الأشياء ما يتضمنها الجنس[٣] وهي فصول ذاتية، ومنها ما يتضمنها وهي ليست من الفصول الذاتية. والجنس كما يحمل على المجموع المركب منه ومن الفصول، كذلك يحمل على المجموع المركب منه ومن أشياء كثيرة بعضها من الفصول وبعضها من العوارض الغير الفصلية. فهذه المباحث من الأمور التي قد سبق الكلام فيها. وأمّا الذي قد بقي البحث عنه مما يتصل بهذا الموضع الذي كان الكلام[٤] في سبيل تحقيقه، فهو مطلبان:

أحدهما: أيّ الأشياء ممّا يتضمّنها الجنس وليس هو بفصل منوّع إيّاه مقوّم لنحو من أنحاء وجوده؟

وثانيهما: إنّه كيف يقع الاتحاد في الوجود الذي مناط الحمل بين مفهوم الجنس ومفهوم الفصل ـ أعني الطبيعيين[٥] ـ وهما مفهومان مختلفان يوضع لهما

---

١) ط: المبحث.

٢) دا: ـ وانّه.

٣) مط، ط: ـ وهي من الفصول... الجنس.

٤) ط: الذي كلامنا.

٥) ط: الطبيعتين.

لفظان غير مترادفين، كمفهوم الحيوان ومفهوم الناطق؛ فإنّهما لو كانا مفهوماً واحداً، لكان هذان اللفظان مترادفين ولكان أينما تحقق الحيوان تحقق الناطق، وليس كذلك؛ فكيف يحمل أحد المتغايرين معنى[١] على الآخر بالذات؟ وكيف يكون الشيئان شيئاً واحداً بالفعل في الأعيان، لا بمجرّد الفرض والاعتبار فقط كما يقال: هذه العشرة واحدة وهذا العسكر واحد؟ فلابد من البحث عن كيفية هذا التأحيد[٢] أيضاً.

◆ [ص ٢٢٥، س ١١] قال: «**فأمّا البحث الأول فنقول[٣]: إنّ تلك الأشياء لاتكون فصولاً ...**»:

قد علمت أنّ الجنس كالجسم قد[٤] يتضمّن في وجوده الخارجي[٥] أشياء كثيرة موجودة لا دخل لها في معنى ذاته ولا في تحصّله نوعاً، فهي لاتكون فصولاً. وكل ما وجد لشيء ذا جنس ولا يكون ذاتياً له فلا يخلو من قسمين: الأول أن يكون لازماً له؛ والثاني أن يكون غير لازم.

واللازم على أقسام:

أحدها أن يكون لازماً لجنس جنسه إن كان لجنسه جنس أو أجناس.

والثاني أن يكون لازماً لفصل جنسه أو لفصول أجناسه إن كان أو[٦] كانت.

والثالث أن يكون لازماً لذلك الجنس من جهة فصله المقوم إن كان له

---

١) ط: ـ معنى.
٢) ط: التأحد.
٣) الشفاء: + فيه.
٤) ش: ممّا.
٥) ط: ـ في وجوده الخارجي.
٦) ط: + إن.

فصل مقوّم.

والرابع أن يكون [لازماً] لفصله المقسّم أو لفصوله التي هي تحته.

والخامس أن يكون لازماً لمادة شيء من هذه الفصول، أي مادة صورها الخارجية.

والفرق بين لازم المادة ولازم الفصل[١] كالفرق بين صورة الفصل ونفس معناه المحمول على النوع؛ فلازم المادة عرض فيها، ولازم الفصل عرضي محمول عليه حملاً بالعرض.

فإذا علمت هذا، فاعلم أنّ هذه اللوازم: منها ما هو من فوق، بمعنى أنّ معروضه أولاً بالذات هو نفس الجنس أو جزؤه المساوي أو الأعم أو ما في مرتبة شيء منها؛ ومنها ما هو من تحت، كلوازم الفصول التي تحت الجنس أو لأنواعه أو لأنواع أنواعه أو لمادة شيء منها.

ولمّا كان كل ما هو لازم للأعم فهو لازم للأخص دون العكس؛ فاللوازم التي كانت للفوق كلوازم الأجناس العالية على الجنس وفصولها المقومة[٢] لها، ولازم الفصل المقوم للجنس نفسه، ولوازم مواد هذه الأمور ولوازم أعراضها أو أعراض لوازمها، فإنّه قد يلزم الأعراض اللازمة أعراض؛ فجميع هذه الأقسام يكون لازماً للجنس ولما تحته من الأنواع والأشخاص: أمّا أنّه لازم للجنس، فلأنّه إمّا لازم بنفسه[٣]، وإمّا لازم فصله[٤] المقوّم له، وإمّا لازم مقوماته الجنسية أو الفصلية التي لا يوجد الجنس بدونها، وإمّا لازم لازمها أو مادتها[٥] ـ ولازم

---

١) مط: الفعل.

٢) ش: المتقومة.

٣) ش: لازمة بنفسه / دا: لازم لنفسه.

٤) ط: لفصله.

٥) ط: مادتها.

اللازم لازم. وأمّا أنّه لازم لما تحته، فلأنّ لازم الأعم لازم الأخص.

وأمّا أنّ التي يلزم الفصول التي تحت الجنس ليست بلازمة له، لأنّها لو كانت لوازم لها لوجدت معها في كل فرد منها، لأنّ لازم العام لازم للخاص؛ فيلزم أن يجتمع النقيضان في واحد عددي، وهو محال.

◆ [ص ٢٢٦، س ٣] قال: «**وأمّا البحث الثاني فليفرض مشاراً إليه ...**»:

[في بيان حمل الفصل على الجنس أي الحمل المعروف بـ«هو هو»]

لمّا علمت أنّ المعنى الجنسي ـ كالجسم مثلاً ـ جنسيته إنّما يكون جنساً إذا أخذ لا بشرط شيء من التقييد والتجريد؛ وأمّا إذا أخذ بشرط التجريد في ذاته عمّا سواه[1] فهو ليس بجنس، بل مادة. فالمعنى الأول كما هو محمول على المركب منه ومن غيره ـ دون المعنى الثاني ـ، كذلك محمول على القيد الذي معه بالذات إن كان فصلاً، وبالعرض إن لم يكن ذاك، بشرط أن يؤخذ ذلك القيد أيضاً مطلقاً أعم من أن يكون معه أمر آخر أو لا.

فإذا فرضنا مثلاً مجموعاً مشاراً إليه حاصلاً من فصول الأجسام، أي فصولها المترتبة أو كل فصل من فصولها المتباينة مع غيرها من أعراض كثيرة، وحملنا عليه ـ أي على ذلك المجموع ـ الجسم، فليس المقول على المجموع هو الجسم بالمعنى الثاني، أعني مجموع الهيولى والصورة الجسمية فقط الذي هذه الأشياء كلها وكل جزء منها ـ سواء كان فصلاً أو عرضاً ـ بالقياس إليه أمر عارض له خارج[2] عن معناه. بل الذي يقال ويحمل على ذلك المجموع هو الجسم

---

١) ط: + فإنّه لو أخذ.

٢) ط: يكون أمراً عرضاً له خارجاً.

بالمعنى الأوّل، أي جوهر ذو طول وعرض وعمق، سواء كان معه[1] آخر ـ وإن كان ألف شيء ـ أو لم يكن؛ ولكن بشرط أن يؤخذ ذلك المجموع أيضاً أو الفصل أو ما يجري مجراه لا بشرط التجريد والانضمام حتى يصح حمل الجنس عليه.

والشيخ أهمل[2] ذلك اعتماداً على ما ذكره في الفرق بين اعتبارَي الفصل والصورة. وإنّما جعل المفروض مشاراً إليه ليكون المجموع موجوداً؛ فإنّ مجرد المعاني الفصلية والعرضية إذا أخذت بلا وجود، لا يكون متحداً معها، فلم يكن محمولاً عليها.

وإنّما قال: «سواء كان هذا الحمل أوّلياً أو لا» إشعاراً بأنّ الحمل بالذات لا يكون إلّا في الذاتيات دون العرضيات. والمجتمع من الذاتي والعرضي أيضاً عرضي[3]، وحمل الجنس عليها حمل غير أوّلي ـ أي بالعرض.

والحاصل: إنّ الجملة المركبة من فصول الأجسام وأعراضها يحمل عليها الجسم بالمعنى الذي هو جنس، ولا يحمل بالمعنى الذي هو مادة؛ فإذا حمل الجسم بالمعنى المذكور على ذلك المجموع بالشرط الذي أشرنا إليه وقيل له إنّه جسم، كان معناه أنّه نفسه وعينه، لا أنّه جزؤه أو عارض؛ فإنّ مفاد الحمل بـ«هو هو» إنّما هو النفسية والعينية، سواء كانت بالذات كحمل الذاتيات أو بالعرض كحمل العرضيات.

والشيخ إنّما جعل المفروض مجتمعاً من الفصول والأعراض مع أنّ المذكور[4] أوّلاً كان السؤال عن وجه التأحيد بين الجنس والفصل، ليكون أدلّ على المقصود؛ فإنّ المجتمع من الجنس والفصول والأعراض إذا كان شيئاً

---

١) مط: + شيء.

٢) دا (هامش): أخلّ.

٣) ط: عرض.

٤) ط: المذكورة.

واحداً فبأن[١] يكون المجتمع من الجنس والفصل ـ وهما ذاتيان للنوع ـ شيئاً واحداً أولى.

واعلم أنّ الوجود هو الأصل في تحقق المعاني والمفهومات، وهو ـ كما علمت ـ يكون متفاوتاً بالأشد والأضعف والأكمل والأنقص. وكلّ ما هو أشد وأقوى فهو أكثر حيطة بالمعاني وأكثر آثاراً في الخارج؛ فقد يكون لوجود واحد صفات كثيرة ويترتب عليه بوحدته لشدته وكماليته[٢] آثار كثيرة، لا يترتب على غيره لضعفه ونقصه إلّا بعض تلك الآثار ومبادئها من الصفات. فصورة الحيوانية التي هي وجودها بالفعل يصدر عنها جميع ما كانت صادرة من[٣] الجسمية الطبيعية والأجسام الجمادية والأجسام النباتية، لكن وجودها أكمل وأقوى من وجودات تلك الأجسام وصورها وموادها؛ فهي بوحدتها ممّا يصدق عليه معاني تلك الفصول والأجناس وتترتب عليه الآثار المترتبة عليها متفرقة.

فهذا سرّ اتحاد معنى الفصل ومعنى الجنس في الوجود، لأنّ وجود الفصل هو بعينه وجود الجنس؛ وكذا وجود النوع الأخص وصورة فصله القريب هو بعينه وجود الأجناس والفصول البعيدة والقريبة التي فوقه في العموم؛ وإلّا فالأشياء المتعددة في الوجود كيف يحمل معنى بعضها على بعض بأيّ وجه اعتبر؟! فالسماء مثلاً لايحمل على الأرض ولا على المركب منهما، سواء أخذت لا بشرط أو لم يؤخذ.

ومجرد افتقار بعض الأجزاء إلى بعض أيضاً لايكفي في صحة الحمل كما

---

١) ش، ص: + أن.
٢) ط: كمالية.
٣) ط: عن.

زعمه القوم، وإلّا يلزم[١] جواز حمل كل معلول على علته.

فاعلم ما حقّقناه، فإنّه لباب الحكمة النضيجة التي من أوتيها فقد أوتي خيراً كثيراً.

◆ [ص ٢٢٦، س ١٠] قال: «ولكن لقائل أن يقول: قد جعلتم طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وقد صح أنّ[٢] ...»:

هذا القائل قد خلّط بين كون الشيء خارجاً عن الشيء بحسب المعنى ـ بمعنى أنّه لا يحتاج تصوره إلى تصوره ـ وبين كونه خارجاً عنه في الوجود؛ فزعم أنّ قول الحكماء بأنّ الشخص مشتمل على أعراض وخواص وأنّ الأعراض والخواص أمور خارجة عن طبيعة الجنس ينافي قولهم بأنّ طبيعة الجنس متحدة مع طبيعة الشخص في الوجود، فاستشكل به عليهم.

فيندفع كلامه بأنّ قولهم: إنّ الأعراض والخواص التي للشخص خارجة عن طبيعة جنسه، معناه أنّ تلك الطبيعة لا تفتقر في تقوّم معناها وماهيتها من حيث هي هي أو من حيث عمومها وجنسيتها إلى تلك الأعراض، لأنّ معناها خارجة عن معنى الجنس. وذلك لا ينافي افتقار تلك[٣] الطبيعة إليها في الوجود بوجه، ولا أيضاً اتحادها مع الجملة المركبة من المادة وتلك الأعراض وحملها عليها بوجه؛ فإنّ طبيعة الجنس بأحد الوجهين جزء الشخص، بل جزء جزئه الذي هو طبيعة النوع المأخوذ بشرط التجريد، وبالوجه الآخر شيء محمول

---

١) مط: للزم.

٢) الشفاء: وقد أجمع الحكماء أن.

٣) ط: ـ تلك.

على الشخص؛ فيكون محمولاً على تلك الأعراض، لأنّها إمّا مشخصات له أو لوازم لما هو المشخّص بالحقيقة. وعلى أيّ الحالين يكون الجنس بما هو جنس محمولاً عليها.

وكون الطبيعة الجنسية محمولة على شخص أو نوع لايوجب أن لايكون لها وجود خارجاً عنها[١]. فلو فرض عدم هذه الأعراض والمخصصات، لكان يمكن أن تكون الطبيعة الجنسية[٢] موجودة بوجود خال عن هذه المخصصات؛ كالجسم مثلاً[٣] بالمعنى المذكور، وهو أنّه جوهر متقوم الذات بما هو جزء معناه ويجب له، كالجوهرية[٤] وقبول الأبعاد، و[٥] كالحيوان مثلاً بالمعنى الذي هو مادة. فهذه الأعراض والخواص خارجة عن أن يحتاج إليها جنس من الأجناس، كالجسم مثلاً في أنّه جسم فقط أو كالحيوان في أنّه حيوان فقط؛ إلّا أن يعتبر جسماً مخصوصاً أو حيواناً مع الخصوصية -أي بشرط شيء. فالجسم بشرط لا جزء للشخص خارجة عنه الأعراض والخصوصيات، والجسم لا بشرط الخصوصية وعدمها محمول على الجملة وعلى ذلك الجزء أيضاً، والجسم بشرط الخصوصية عين الشخص؛ وكذا حال كل طبيعة جنسية.

وليس إذا كانت الطبيعة الجنسية جزءاً و[٦] الأعراض خارجة، فيلزم أن يقال[٧] على المجموع؛ فإنّ الخروج بحسب المعنى والماهية لا ينافي الاتحاد في الوجود. ففرق بين أن يقال: إنّ طبيعة[٨] من الطبائع لا تحتاج في معناها إلى شيء

---

١) ص: عنه.
٢) ش، دا، مط: + كالجسم مثلاً.
٣) ش، دا: - كالجسم مثلاً. (عبارت «كالجسم مثلاً» در «ص» جا افتاده و در هامش نوشته شده و بعضي از ناسخان به اشتباه آن را بعد از «الجنسية» نوشته‌اند.)
٤) مط: - عن هذه المخصصات ... له كالجوهرية.
٥) مط: - و.
٦) ط: أو.
٧) ط: لايقال.
٨) ط: الطبيعة.

لخروجه عن معناها وبين أن يقال: لا تحمل عليه ولا تتحد معه في الوجود؛ فربما يحمل شيء على ما لا يحتاج إليه ذلك الشيء في معناه، فإنّ الجنس محمول على النوع وكذا على فصله ولا يفتقر إلى شيء منهما في المعنى والمفهوم. وأمّا إذا وجد بالتخصص[١] به[٢] بالفعل في أحد أنحاء الوجود فيكون محمولاً عليه، لاتحاده به. وكان من الجائز أن يتخصص وجوده بغيره متقوّماً بذلك الغير، فإنّ الطبيعة[٣] الكلية وإن كانت متحصلة المعنى والمفهوم، لكنّها مبهمة الوجود جاز له وجودات[٤] متباينة بسبب مشخصات مختلفة فتتحد بكل منها وتحمل عليه؛ وكذلك حالها مع الفصول -كما سبق. ولولا هذا الوجه من الاعتبار -أي الفرق بين كون الشيء غير مفتقر إلى شيء في المعنى[٥] وكونه غيره أو غير مفتقر إليه في الوجود- لكان طبيعة الجنس دائماً جزءاً للنوع غير محمول عليه ولا على الفصل أصلاً.

* * *

١) مط: بالتحقيق.
٢) ط: - به.
٣) ط: طبيعة.
٤) مط: - وجودات.
٥) ط: بالمعنى.

فصل [الفصل الخامس]

في النّوع

✦ [ص ٢٢٨، س ٤] قال: «وأمّا النوع فإنّه الطبيعة المحصّلة في الوجود»:

«النوع» طبيعة كلية[١] يقال على كثيرين متّفقين في الماهية أو من شأنها بحسب نفس تصورها أن يقال على تلك الكثرة. وليست أفرادها إلّا متفقة في الذات، لأنّ ماهيتها قد تمّت وتحصّلت ولم يبق لها تحصل آخر إلّا الوجود الخارجي وطلب الإشارة؛ بخلاف ماهية[٢] الجنس، فإنّها ـ كما علمت ـ ناقصة الطبيعة غير تامة الحقيقة، فمن شأنها أن يتحصل أنواعاً مختلفة بفصول متخالفة الحقائق. فالعقل عند إدراكه للمعنى الجنسي يطلب ما يتم به معناه؛ وعند إدراكه للمعنى النوعي لا يطلب إلّا وجوده والإشارة إليه إن كان من المحسوسات، والمشاهدة العقلية الحضورية إن كان من المعقولات. وهو النوع

---

١) ط: ـ كلية.
٢) ط: ـ ماهية.

الحقيقي الذي لا نوع تحته، سواء كان فوقه أنواع فيكون نوع الأنواع[1].

ثمّ إذا كان محسوساً لابدّ له في وجوده من أعراض ولواحق مخصوصة[2]، تتعين بها طبيعته شخصاً مشاراً إليه؛ وهي من لوازم شخصيته، لا نفس ما به التشخص، فإنّ ذلك عندنا نفس الوجود، إذ لا يكون لكل شيء إلّا وجود واحد. فتلك الأعراض اللازمة خارجة عن وجوده؛ وأيضاً يجوز تبدّل آحادها؛ فاللازم من كل منها أمر كلي، والمجتمع من الكليات أيضاً كلي، فلا توجب التشخص إلّا بكونها علامة له. وهو[3] إن كان من شخصيات الأمور البسيطة ـ كالصور والأعراض ـ فتشخصها بالذات بإضافتها إلى المواد والموضوعات، لا أنّ الإضافة لحقتْها من خارج، بل موجوديتها نفس إضافتها إلى المحالّ لا غير. وتشخّصها بالموضوع بالوضع[4]، وبعوارض الموضوع من الكم والكيف والتحيّز والمتى[5] وغيرها تشخص بالعرض. وإن لم يكن كذلك، فتشخّصها ليس بإضافة إلى شيء كموضوع أو مادة، بل بنفس وجودها الغير المضاف بالذات وبأحوال زائدة على وجودها. فبعض تلك الأحوال بحيث لو توهّم مرفوعاً عن هذا الشخص المشار إليه، بطلت شخصيته وفسدت ذاته لكونه لازماً لوجوده الذي به تغاير لآخرين؛ وبعضها لو توهّم مرفوعاً، لم يجب منه لا بطلان شخصيته ولا فساد ماهيته إلّا أنّه بطلت مغايرته ومخالفته إلى مغايرة أخرى من غير فساد. لكن الفرق بين القبيلين ربما أشكل علينا، كما أنّ

---

١) ط، دا: + أو لا يكون.

٢) در بالاي صفحة اين قسمت در نسخة «ص» اين دعا را ملاصدرا بخط خود نوشته است: «بالله أستعين، وعليه أتوكل، وإلى جنابه أشتاق وأتضرع، وبنبيّه وآله ـ عليهم السلام ـ أتوسل إليه؛ فأعنّي واهدني إليك يا كريم يا عليم».

٣) ط: فهذا الشخص.

٤) دا: ـ بالوضع.

٥) ط: المشي.

الفرق بين الفصل الحقيقي وغيره[١] ممّا كان مشكلاً علينا.

وليس الكلام هاهنا في معرفتنا لهويات[٢] الوجودات[٣] وحقائق الفصول والتشخصات[٤]، بل في معرفة القوانين التي يجب أن تكون الأمور على طبقها. وليس يلزم أن نعرف أنّ شيئاً كذا هل يكون على طبقها[٥]، حتى يكون فصلاً مثلاً أو مشخِّصاً، أم لا يكون.

[في أنّ التشخص بأمر ثبوتي زائد على الماهية النوعية]

واعلم أنّ التشخص لابد أن يكون بأمر ثبوتي زائد على الماهية النوعية.

وأمّا كونه زائداً على النوع فظاهر، لأنّ النوع كلي مقول على كثيرين والشخص ليس كذلك، فلابدّ أن يكون زائداً.

وأمّا أنّه ثبوتي فلوجوه:

أمّا أوّلاً، فلأنّه عبارة عن تعين[٦] الشخص وخصوصية هويّته[٧]، والشخص بما هو شخص ثابت في الخارج، والهوية داخلة فيه كدخول الفصل في النوع، وجزء الموجود في الخارج من حيث إنّه موجود[٨] لا محالة؛ فالتشخص موجود.

وأمّا ثانياً، فلأنّه لو كان عدمياً فيكون عبارة إمّا عن عدم اللّاتعيّن مطلقاً[٩]، واللّاتعيّن مطلقاً أمر عدمي بديهة، وعدم العدم يكون وجوداً؛ أو عن[١٠] عدم تعيّن غيره، وذلك التعين إن كان عدمياً وهو عدمه فيكون ثابتاً أيضاً، لكن تعيّنه صح

---

١) ط: ـ غيره.
٢) ط: بهويات.
٣) ط: الوجود.
٤) ط: التشخصات.
٥) ط: طبيعتها / مط: ـ وليس يلزم... على طبقها.
٦) ط: تعيين.
٧) دا: وخصوصيته وهويته.
٨) ط: + موجود (مكرّر).
٩) دا: ـ مطلقاً.
١٠) ط: من.

أنّه كتعيّن غيره بديهة، فإذا كان بعض التعيّنات لماهية واحدة ثبوتياً كان الجميع ثبوتياً وإن كان تعين غيره ثبوتياً وتعينه[١] كتعين غيره، فيكون أيضاً ثبوتياً وهو المطلوب.

فإن قلت: التعين لايمكن أن يكون ثبوتياً لوجهين:

الأوّل: إنّه لو كان ثبوتياً زائداً على الماهية لكان له تعيّن أيضاً، ويعود الكلام إلى تعيّن التعيّن فيلزم تعين ثالث[٢]، فيتسلسل الأمر إلى لا نهاية.

الثاني: اختصاص هذا التعين بهذا المتعيّن[٣] دون غيره إنّما يكون بعد تعين هذا المعين[٤] عن غيره، وإلّا لم يكن اختصاصه بهذا التعين أولى من اختصاصه بغيره أو اختصاص غيره به؛ فإذن، يجب أن يكون له قبل هذا التعين تعيّن آخر، فلزم[٥] أن يكون متميزاً قبل أن يكون متميزاً، وهو محال.

فالجواب أمّا عن الأوّل، فحلّه ما مضى[٦] في باب الوجود؛ وهو أنّ[٧] التعين لو كان له ماهية كلية وراء كونه متعيناً، فحينئذٍ يحتاج في متعينيته[٨] إلى تعين زائد؛ وأمّا إذا كان متعيناً بذاته لا أمراً[٩] آخر ذلك الأمر متعين، فليس يحتاج إلى تعين غير نفسه، فلا يلزم التسلسل.

وأمّا عن الثاني، فهو أنّ كل ما لا يكون تعيّنه من لوازم طبيعته حتى يكون نوعه منحصراً في شخصه، فلابد له من مادة متخصصة بأعراض معينة. ويكون تشخص المادة بتلك الأعراض علة لتشخص ذلك الحادث ووجوده، إذ

---

١) مط: بعينه.
٢) ط: آخر.
٣) ش: التعين / ط: المعين.
٤) ط: المعنى وتميّزه.
٥) ط: فيلزم.
٦) ش: ـ فلزم أن يكون... ما مضى.
٧) ش، ص، مط: ـ أنّ.
٨) دا: تعينه.
٩) ط: أمر.

من الممتنع أن يقترن بتلك المادة في ذلك الوقت وذلك الوضع والتحيز فرد آخر من ذلك النوع حتى يلزم الإشكال. وليس أنّ ذلك الشيء يوجد ويوجد التعين ثم بعد حصول أحدهما أو كلاهما يتقارنان[١]، بل وجود ذلك الشيء في تلك المادة المخصوصة هو تعيّنه.

فالحق أنّ تشخص الشيء بمعنى كونه بحسب نفس تصوره ممتنع الشركة بين الكثرة إنّما يكون بأمر زائد على الماهية، لا في الوجود، بل في التصوّر عند التحليل.

ويجب أن يكون ذلك الأمر متشخصاً بنفسه وهويته لا بشيء خارج عنه لا عيناً ولا تصوراً لتكون الماهية بسببه ممتنعة الاشتراك في الخارج، وما ذلك إلّا نفس وجود ذلك الشيء ـ كما ذهب إليه الفارابي. إذ كل ما هو غير الوجود من المفهومات والماهيات فلا يأبى تصوره عن قبول الشركة ولو تخصّص بألف تخصيص، لأنّ انضمام المفهوم إلى المفهوم ـ كم وقع ـ لا ينتهي إلى الشخصية؛ نعم، ربما يؤدّي إلى الامتياز الخارجي عن غيره من الأشياء، لكن العقل ممّا يجوّز كون المتصور[٢] منه[٣] والامتياز عن الغير في الواقع غير التشخص الحقيقي. كيف والأوّل أمر إضافي بالقياس إلى المشاركات في أمر عام، والثاني أمر باعتبار الشيء في نفسه حتى أنّه لو لم يكن له مشارك في معنى لا يحتاج إلى مميز زائد لكان أيضاً متميزاً في نفسه؟! ولا يبعد أن يكون التميز بالمعنى الأوّل ممّا يوجب الاستعداد لحصول التشخص الحقيقي ـ كما مرّت الإشارة إليه ـ، فإنّ النوع المادي المنتشر ما لم يتخصص مادته باستعداد خاص لواحد منه

---

١) مط: يتقاربان.

٢) مط: المقصود.

٣) ط: فيه.

لا يفيض عليها[١] وجوده عن المبدأ الواهب.

ويمكن أن يحمل أكثر المذاهب الواقعة في باب التشخص على ما يرجع إلى ما حقّقناه؛ فما[٢] نقل عن الحكماء أنّ تشخص الشيء بنحو العلم الإحساسي أو بالمشاهدة الحضورية يمكن إرجاعه إلى ما قلنا، فإنّ كل وجود خاص لايمكن معرفته إلّا بالمشاهدة العينية أو ما يجري مجراها.

وكذا ما ذهب إليه صاحب المطارحات[٣] من أنّ المانع للشركة كون الشيء هوية عينية، وليست الهوية العينية إلّا الوجود الخاص؛ لكن هذا الشيخ العظيم كان كثير المبالغة في أنّ الوجود أمر اعتباري لا هوية له في الخارج.

وليت شعري إذا كان التشخص عنده بنفس الهوية ولم تكن الهوية بنفس الوجود، وغير الوجود إمّا نفس الماهية المشتركة أو معنى عارض للماهية، أو هي مع عارض أو عوارض من كم وكيف أو وضع وزمان وغير ذلك، وهو معترف بأنّ شيئاً منها لا يمنع الشركة، وأنّ مجموع الكليات أيضاً كلي، فهذه الهوية العينية أيّ شيء هي؟! فلماذا[٤] يوجب لمنع الشركة.

وكذا ما اختاره بعض أهل التدقيق من أنّ تشخّص الشيء جزء تحليلي له؛ إذ قد علمت أنّ الوجود كذلك، لأنّه متحد مع الماهية في العين، غير متميّز عنها إلّا في الذهن.

وكذا ما قيل: إنّ تشخص الشيء بالفاعل بمعنى أنّ الفاعل مقوم للتشخص، لأنّه مقوّم للوجود، والوجود[٥] عين التشخص، فمقوّم الوجود يكون

١) مط: إليها. ٢) دا: معنا.

٣) المشارع والمطارحات، ص ٣٣٠ و ٣٣١: «والكلي... لا يصحّ وقوعه في الأعيان، فإنّه لو وقع في الأعيان حصلت له هوية متشخصة... لا يصحّ فيها الشركة». ٤) ش: فلما.

٥) ط: الذي هو.

مقوماً للتشخص أيضاً؛ لكن الكلام فيما به المتشخصية [١] لا في مفيده وجاعله.

وقريب من هذا ما هو مختار لبعضهم أنّ تشخص الأشياء بارتباطها إلى واجب الوجود؛ وقد علمت أنّ الماهيات إنّما يرتبط بالجاعل الحق لأجل وجوداتها التي هي في الحقيقة أشعة وإشراقات للوجود القيوم.

وأمّا ما قال بعض أهل العلم: إنّ التشخص بسبب المادة، إذ شيء من الماهية ومقوّماتها ولوازمها ممّا لا يوجب الامتياز، والعارض المفارق يفتقر إلى المادة؛ فيجب حمل [٢] التشخص في كلامه على التميز الذي هو شرط حدوث التشخص عن الفاعل ـ كما مرّ. فإنّ الهيولى حالها في التشخص ومع الشركة بحسب التصور كحال غيرها، بل النوع المتكثر الأفراد ما لم يتخصص المادة الحاملة لأفراده بوضع خاص وزمان خاص [٣] لا يوجد فرد منه دون غيره.

وهكذا القول في حمل ما ذهب إليه بهمنيار [٤] ـ مطابقاً لما وجد في كلام الشيخ من التعليقات [٥] وغيرها ـ من أنّ التشخص بسبب أحوال المادة من الوضع والحيّز؛ فإنّ المقصود المميّز الفارق، لا ما يجعل الطبيعة شخصية. وأيضاً هذه الأحوال من لوازم التشخص وأماراته، فالتعبير عن الشيء بلازمه غير بعيد كما يعبّر عن الفصول بلوازمها.

وما وجد أيضاً في كلام الشيخ من أنّه ليس شيء من المقولات يتشخص بذاته إلّا الوضع مع وحدة الزمان منشؤه أنّ الوضع في ذوات الأوضاع بالذات هو نحو وجودها؛ كما أنّ المعقولية في الصور المجردة هي نحو وجودها.

---

١) ط: المشخصية / دا (هامش): التشخص.
٢) ط: أن يحمل.
٣) مط: ـ وزمان خاص.
٤) ر.ك: التحصيل ص ٥٠٥.
٥) ر.ك: التعليقات ص ٩٩ و ١٠٦.

فوجودها في ذاتها وكونها بحيث يكون لأجزائها بعضها إلى بعض وإلى الأمور الخارجية نسبةُ شيء واحد؛ كما أنّ وجود الصورة الإدراكية ومدركيتها[١] ووجودها للمدرك لها أمر واحد وحيثية واحدة. فيكون التشخص بالوضع أيضاً راجعاً إلى التشخص بالوجود. وكون الأشياء الزمانية في زمانها المخصوص[٢] أيضاً كذلك، كالمتحركات بالذات وحركاتها الذاتية، سيما على ما رأينا من الحركة الجوهرية في الطبائع الجسمانية كلها. ومن أراد الاستقصاء في هذا المبحث فليرجع إلى كتاب الأسفار[٣].

* * *

---

١) مط: مدركتها.

٢) ط: المخصوصة.

٣) ر.ك: الأسفار الأربعة ج ٢، ص ١٠ تا ١٦.

فصل [الفصل السادس]

في تعريف الفصل وتحقيقه

الغرض في[1] هذا الفصل بيان معرفة الفصل ووجوده في نفسه. وكان الغرض من المذكور سابقاً من أحوال الفصل معرفة حال الجنس، وأنّه بأيّ شيء يتم معناه ويتحصل وجوده، وأنّ أيّ الأشياء ممّا[2] يتضمنها الجنس في وجوده بالذات[3] ويدخل في تقويمه نوعاً، وأيّها يتضمنها[4] بالعرض ممّا لا يدخل في[5] تقويمه نوعاً.

واعلم أنّ هاهنا بحثاً شريفاً يجب الاهتمام به، وهو قريب المأخذ ممّا ذكر في باب التشخص لما علمت أنّ نسبة التشخص إلى الشخص كنسبة الفصل إلى النوع، ونسبته إلى النوع كنسبة الفصل إلى الجنس؛ وهو أنّ[6] أجزاء الماهية

---

١) ط: من.

٢) ط: - ممّا.

٣) مط: - في وجوده بالذات.

٤) ط: يتضمن.

٥) ط: من.

٦) مط: - نسبة التشخص... وهو أنّ.

ـ سواء كانت مطلقة أو متشخصة[١] ـ يجب أن يكون وجود بعضها علة لوجود البعض، فنقول:

يستحيل أن يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي، وإلّا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له في كل فرد شخصي منه، هذا محال ـ كما مرّ. فبقي أن يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي، فيكون مقسّماً للماهية الجنسية المطلقة وعلة لوجود القدر الذي هو حصة النوع، ومقوّماً للمجموع الذي هو النوع بالجزئية[٢] والدخول، ومميزاً له عن مشاركة في الجنس القريب.

فلقائل أن يقول: الناطق ـ مثلاً ـ إن كان علة للحيوان المطلق، لم يكن مقسماً له؛ وإن كان علة للحيوان المخصوص، فلابد أن يتخصّص ذلك الحيوان أوّلاً حتى يكون الناطق علة له، لكن ذلك الحيوان متى تخصص فيكون نوعاً خاصاً داخلاً في الوجود، فاستحال أن يكون الناطق علة لتخصّصه ووجوده.

والجواب: إنّ الحيوانية المطلقة تحتاج إلى علة تقوّم وجوده. وأمّا تلك العلة هي الناطق فليس لأنّ الحيوانية تقتضيه، بل لأنّ الناطقية ممّا يستلزمها ويوجبها لذاتها؛ فإنّ من لوازم الناطق أن يكون حيواناً، فالناطق علة لذاته للحيوان المطلق. فالحاجة المطلقة إنّما جاءت من طبيعة الجنس، وتعيّن المحتاج إليه إنّما جاء من قبل الفصل. وهكذا في كل علة ومعلول؛ فإنّ ماهيّة المعلول لإمكانه يستدعي علة مّا، وكونها معلولة لعلة معينة إنّما جاءت من قبل المعلول[٣]. وكذا حال الصورة والمادة والتشخص والنوع.

وبهذا الأصل يندفع كثير من الإشكالات التي عجز عن حلها أكثر العلماء

---

١) ط: مشخصة. ٢) ص: بالجزءية.

٣) مط: العلة.

ممّا ذكره[١] يؤدّي إلى التطويل.

فإن قيل: ولماذا وجد ذلك الفصل المعيّن[٢] دون غيره من الفصول حتى صار علة لتلك الحصة من الحيوانية؟ أو لماذا[٣] وجد هذا المتشخص المعين حتى صار علة لهذا الشخص ولحصته من النوع؟

فنقول: لأجل استعداد خاص في القابل يستدعي؛ بل الحق أن يقال: أمّا ما هو من فصول الأنواع المبدعة أو[٤] الدائمة، فوجوده بحسب جهة من جهات العلل العقلية والأسباب الفاعلية، وهكذا إلى مسبّب الأسباب وعلة العلل. وأمّا ما هو فصل من فصول الأنواع الكائنة والمنقطعة أو تشخّص من تشخّصاتها، فمخصّص وجوده بالصدور عن الفاعل ـ دون وجود غيره من الفصول والتشخصات ـ هو استعداد خاص للقابل؛ مثلاً إخراج النطفة الإنسانية بعد استحالة أمشاجها إليها يفيد استعداداً تاماً لحدوث الصورة الإنسانية الناطقة التي هي مبدأ فصل الإنسان بل عينه، وكونه هذه النفس الناطقة بشخصها لأجل تشخص المادة باستعدادها الشخصي؛ فإذا تمّ الاستعداد حدثت النفس، وإذا حدثت النفس أوجبت الحيوانية. فالحيوانية لنفسها لاتحتاج إلى فصل مخصوص، بل إلى فصل كيف كان؛ فأمّا اختصاص هذه الحيوانية بالناطقية فليس من جانب الحيوانية، بل من جانب الناطقية. وكذلك تخصيص النوع بالتشخصات.

وأمّا الفرق بين «الفصل» و«التشخص» فقد مر.

---

١) دا: ذكرها.
٢) طـ: ـ المعيّن.
٣) ش: لما.
٤) دا: و.

✦ [ص ٢٣٠، س ٤] قال: «والفصل أيضاً فيجب أن يتكلّم فيه ونعرّف حاله، فنقول: إنّ الفصل بالحقيقة ليس مثل النطق ...»:

تقدير الكلام هو: أمّا الفصل فيجب أيضاً أن يتكلّم فيه وفي تعريف حاله.

اعلم أنّ كثيراً مّا أهل هذا العلم يطلقون مبادئ الاشتقاقات ويريدون بها نفس المشتقات عند ما قصدوا بها نفس معانيها البسيطة من غير خصوصية الموضوعات؛ كما يطلق «الوجود» ويراد به نفس الموجود بما هو موجود، ويطلق «التشخص» ويراد به المتشخص بذاته، و «الطبيعة الجنسية» أو «النوعية» ويراد بهما نفس الجنس ونفس النوع؛ فكذلك يطلق النطق والحسّ وقبول الأبعاد وغير ذلك ويراد بهما نفس الناطق والحساس والقابل للأبعاد لا[1] موضوعاتها، ولا المركب من الموضوع ومبدأ الاشتقاق.

فالشيخ يريد أن ينبّه على أنّ المراد من قولهم: «إنّ النطق فصل الإنسان، والحسّ فصل الحيوان» ليس على سبيل الحقيقة الاصطلاحية؛ لأنّ الفصل يجب أن يكون محمولاً على أفراد النوع المتقوم به وهذه ليست كذلك، لأنّ النطق لا يحمل على أشخاص[2] والحسّ لا يحمل على أفراد الحيوان، وإنّما المحمول على تلك الأفراد هي[3] المشتق منها كالناطق والحساس. نعم، يمكن أن يكون هي أيضاً فصولاً لكن على جهة أخرى ولأنواع غير هذه الأنواع التي تحمل هي[4] على أفرادها بالاشتقاق، وهي الأنواع الإضافية التي تحمل هذه المبادئ على أشخاصها بالتواطؤ.

---

١) مط: ولا.
٢) ط: + الإنسان.
٣) ط: - هي.
٤) مط: - هي.

فالأولى أن يكون مثل النطق والحس وغيرهما هاهنا مبادئ الفصول وهناك نفس الفصول؛ فإنّ النطق إنّما هو مقول على نطق زيد ونطق عمرو ونطق بكر بالتواطؤ، فجاز أن يكون فصل نوعها المتقوم به ويكون مطلق الإدراك المقول على هذه الإدراكات النطقية جنسها.

وكذا الحسّ المحمول على السمع والبصر والذوق وعلى أشخاص كل منها[1] بالتواطؤ جنسها، ومطلق الإدراك جنس جنسها. وذلك لأنّ الخمسة أنواع مختلفة للحسّ، لاختلافها في نحو الوجود.

فإذن، لم يكن الحسّ والنطق فصلاً للحيوان والإنسان محمولاً عليهما بالتواطؤ؛ فليس الحسّ حيواناً ولا النطق إنساناً، بل الحساس والناطق فصلان محمولان على الحيوان والإنسان متواطئة[2]، لأنّهما متحدان بهما وبجنسهما.

وأمّا كيفية ذلك، فقد علمت فيما سبق حيث[3] تكلّم فيه الشيخ وبين أنّه كيف يكون الجنس هو الفصل وكيف يكون هو النوع في الوجود بالفعل، مع تغاير الجنس والفصل في المفهوم وتغايرهما والنوع فيه، وافتراق هذه بعضها عن بعض. وعلمت أيضاً ما حقّقناه وتمّمنا الكلام من جهة اشتمال الصورة التي بإزاء الفصل بوحدتهما[4] على جميع المعاني التي يتركب منها[5] النوع بحسب أجزائه الوجودية الخارجية أو الذهنية، فإنّ النوع وإن كان في المركبات فإنّه بالحقيقة شيء واحد في الوجود الذي للصورة الخارجية وهو الجنس إذا صار كاملاً محصلاً موصوفاً بالفصل بالفعل، بمعنى أنّه يحمل على ذلك الشيء

---

١) ط: بمنهما.

٢) ط: مواطاة.

٣) پايان نسخهٔ «ص» بخط ملاصدرا ـ رضوان الله عليه.

٤) دا، ط: بوحدتها.

٥) دا: منهما.

الواحد الصوري معنى الجنس الموصوف بالفصل المعين بالفعل؛ وإنّما مغايرة الجنس والفصل في ذلك الوجود بحسب العقل. فإذا احتال العقل وفصّل بينهما وميّز الجنس عن الفصل بأن أخذ كلاً منهما بشرط أن لا يعتبر معه إلّا نفسه ويكون غيره[١] خارجاً عنه في الوجود سواء كان عارضاً له أو مفارقاً عنه، فهما حينئذ مادة وصورة عقليتان في كل نوع، ومادة وصورة خارجيتان[٢] أيضاً في الأنواع المركبة التي[٣] قد يكون[٤] قد يوجد جنسها في شيء آخر بدون فصله. وهما بذلك الاعتبار غير مقولين[٥] على النوع، لأنّ الجزء لا يقال على الكل.

◆ [ص ٢٣١، س ٦] قال: «ثمّ من الشكوك التي تعرض على هذا الكلام بل على وجود طبيعة الفصل ما أقوله ...»:

[في ما يمتاز به الأشياء بعضها عن بعض]

اعلم أنّ امتياز الأشياء بعضها عن بعض بعد اشتراكها في أعم المحمولات ـ كالوجود والشيئية والإمكان العام والمعلومية بوجه[٦] ـ بأحد ثلاثة أمور[٧] عند الجمهور من المشائين، وبأحد أربعة أمور عند الرواقيين:

إمّا بتمام الذات، كالسواد والحركة. وإمّا ببعض الذات، كامتياز الإنسان عن الفرس بفصل هو الناطق بعد اشتراكهما في الحيوانية، وعن الشجر بفصل هو الحساس بعد اشتراكهما في الجسم النامي، وعن الحجر بفصل هو النامي

---

١) مط: ـ غيره.
٢) دا: خارجيان.
٣) ش: ـ التي.
٤) ط: ـ قد يكون.
٥) ش: مقولان.
٦) ط: يوجد.
٧) ط: أمور ثلاثة.

بعد اشتراكهما في الجسم، وعن المفارق بفصل هو القابل للأبعاد بعد اشتراكهما في الجوهر.

وإمّا بعارض[١] وجودي أو عدمي؛ فالأوّل كامتياز الضاحك عن الكاتب بعد اشتراكهما في تمام الذات، والثاني كامتياز الفصل كالناطق عن النوع كالإنسان بعدم دخول مفهوم الحيوانية فيه ودخوله في الإنسان.

وإمّا بالشدّة والضعف، كتفاوت أفراد الوجود عندنا مع اشتراكها في طبيعة الوجود التي هي أمر بسيط[٢] لا جزء لها[٣] خارجاً ولا عقلاً.

إذا انتقش هذا التصوير على صفحة الخاطر، فنقول: كلّما كان الاشتراك بين شيئين في أمر ذاتي لهما، فلابدّ من الامتياز بأمر ذاتي أيضاً؛ وكلّما كان بأمر عرضي لهما[٤]، فلا يجب الامتياز به. وكلّما كان الاشتراك بذاتي لأحدهما وعرضي للآخر ـ كاشتراك النوع وفصله في جنسه ـ، فلابدّ من امتياز أحدهما عن الآخر بالدخول فيه والخروج عنه.

ولمّا كان الجنس عبارة عن كمال المشترك الذاتي والفصل عبارة عن كمال المميّز الذاتي وصريح العقل حاكم بمغايرة جهة الاشتراك لجهة الامتياز، وجب أن يكون معنى الجنس خارجاً عن معنى الفصل وكذلك العكس، وإن اتّحدا في الوجود.

وعند هذا التحقيق ينحلّ عقدة من قدح في وجود الفصل بأن قال: لو كان امتياز شيء عن غيره بالفصل، وذلك الفصل لعدم كونه أعمّ المحمولات يجب أن يكون متميزاً عن غيره بفصل آخر، ويلزم منه التسلسل في وجود الفصول

١) ط: لعارض.
٢) ط: بسيطة.
٣) مط: له.
٤) مط: لها.

إلى غير نهاية.

لأنّا نقول: نحن ما حكمنا بأنّ التميز كيف ما كان يجب أن يكون بالفصل، بل[1] بالشرط المذكور وهو أنّ المشترك فيه كان ذاتياً جميعاً. والفصل وإن كان مشاركاً للنوع المتقوم به أو لفصل أو[2] لنوع آخر في أمر، لكن ذلك الأمر ليس ذاتياً وجنساً لهما جميعاً؛ فالناطق الذي يتميز به الإنسان عن الفرس المشتركَين في الحيوانية متميز[3] عن الناطق الذي هو الإنسان بقيد سلبي هو أنّه ليس يدخل في مفهومه الحيوان ـ ويدخل في مفهوم الناطق الذي هو الإنسان ذلك ـ، ومتميز عن الحيوان الذي يحمل عليه بذاته لعدم مشاركته له في الماهية فيكون انفصاله عنه بنفس ذاته؛ وكذا متميز عن فصل الفرس بنفس ذاته لا بقيد زائد ولا بجزء، فانقطع التسلسل.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ الناطق مشارك لشيء آخر في شيء من الذاتيات، فحينئذٍ يستدعي فصلاً آخر ولكن لا يلزم منه التسلسل؛ لأنّه لا يجب أن يكون لكل[4] حقيقة شيء يشاركها في شيء من المقوّمات، وإلّا لزم تركب[5] الشيء من أجزاء غير متناهية وهو محال كما برهن عليه.

قال الرازي صاحب التلخيص[6] في مثل هذا المقام: إنّ هذا لا يتخلص[7] عن[8] الشكوك إلّا إذا جعلنا الجوهرية من قبيل اللوازم الخارجية بالنسبة إلى ما تحتها. إذ لو كانت من المقولات وفصل الجوهر يجب أن يكون جوهراً، فحينئذٍ يكون

---

١) ش: ـ بل.
٢) ط: ـ أو.
٣) ش: متميزاً.
٤) ط: بكل.
٥) دا: تركيبه.
٦) این مطلب در تلخیص المحصل یافت نشد. رجوع شود به المباحث المشرقية ج ١، ص ٢٤٣ تا ٢٤٧.
٧) ش: لا يتلخص.
٨) ط: من.

الفصل مساوياً للنوع في أمر مقوم له وهو الجوهر، ويباينه في الماهية، فيلزم أن يكون للفصل فصل آخر إلى غير النهاية؛ فلا خلاص عنه إلّا بأن يقال: إنّ الجوهرية مقولة على ما تحتها قولَ اللوازم، لا قولَ المقوّمات.

[في دفع التسلسل الذي يرد على الفصل بالفرق بين معنيي الجوهر] [١]

أقول: معنى كون الجنس لازماً للفصل ليس أنّ للجنس وجوداً وللفصل وجوداً آخر ملزوماً له، بل هما موجودان بوجود واحد؛ وهكذا في كل عارض من عوارض الماهية كالتشخص والوجود ونحوهما. وإنّما العارضة والمعروضية في ظرف الذهن بحسب المعنى والمفهوم؛ فإنّ العقل إذا حلّل النوع الجوهري كالجسم مثلاً إلى جنس كمفهوم الجوهر، وفصل كقابل الأبعاد، وحكَمَ بأنّ أحدهما غير الآخر، كان معناه أنّه خارج عن مفهومه لا عن وجوده ـ ذهناً كان الوجود أو خارجاً.

ومعنى كون مقوّم الجوهر جوهراً أعمّ من أن يكون الجوهر داخلاً [٢] في حدّه ومعناه، أو صادقاً على نفس وجوده بالذات. وفصل الجوهر وإن لم تكن الجوهرية داخلة في حده [٣] لكونه جوهراً بسيطاً لا حدّ له، إلّا أنّها ليست خارجة عن وجوده؛ ففصل الجوهر جوهر لذاته بهذا المعنى. وكذا فصل الحيوان ـ كالحساس ـ حيوان لذاته ولكن ليست الحيوانية داخلة في مفهومه؛ وكذا الإنسان الموجود بما هو موجود متقوم بوجوده ووجود الإنسان إنسان بسيط يصدق عليه لذاته الإنسانية، إلّا أنّه لا يدخل في حده، إذ الوجود البسيط لا حدّ له. وكون الفصل لجوهر لا جوهراً [٤] بحسب المفهوم لا يلزم منه أن يكون عرضاً،

---

١) عنوان در هامش «ط».
٢) ش: داخلة.
٣) ط: ـ ومعناه أو صادقاً... داخلة في حده.
٤) مط: فصل الجوهر لا جوهر.

لما عرفت أنّ الوجود ليس في حدّ نفسه جوهراً ولا عرضاً مع أنّ وجود الجوهر جوهر ووجود العرض عرض بالمعنى المذكور؛ وكذا الحال في وجود كل شيء حيث يصدق عليه ذلك الشيء على الوجه الذي قرّرناه. فاعلم هذا، فإنّه شريف دقيق. هذا تقرير هذا المبحث. ولنرجع إلى المتن وما بقي من حل ألفاظه:

فقوله[١]: «كالجزء في العقل والذهن لماهية[٢]»:

أقول: لعل الفرق بين العقل والذهن أن يكون الشيء في الذهن يستدعي معناه أن يكون له خارج مطابق، بخلاف كونه العقل.

وقوله[٣]: «إنّ الجنس يحمل على النوع على أنّه جزء من ماهيته» (إلى آخره):

يريد بيان المميز بين أمور يكون الأمر المشترك داخلاً في بعضها خارجاً عن الآخر.

واعلم أنّ الجنس كالحيوان مشترك بين ثلاثة أشياء: بين نفسه ونوعه وفصله. فامتياز الجنس نفسه عن نوعه بدخول الفصل في النوع وخروجه عن الجنس؛ وكذا امتياز الفصل عن النوع بدخول الجنس فيه وخروجه عن الفصل؛ وامتياز كل من الجنس والفصل عن الآخر بذاته لا بأمر زائد.

وقوله[٤]: «فإنّه[٥] إنّما يعني بالناطق شيء له النطق ...»:

اعلم أنّ مفهوم الشيء غير معتبر في مفهوم المشتق على وجه الدخول، لا خاصّاً ولا عامّاً؛ فلا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً الشيء المخصوص كالجوهر

---

١) إلهيات الشفاء ص ٢٣٢، س ١.
٢) الشفاء: لماهيته.
٣) همان، س ١٦.
٤) همان، ص ٢٣٣، س ٢.
٥) الشفاء: ـ فإنّه.

أو الجسم أو الحساس، ولا الشيء[١] العام وإلّا لزم أن يكون العرض العام داخلاً في حقيقة النوع والفصل وكذا في غير الناطق من المشتقات التي يكون فصولاً للأنواع.

وأمّا قوله[٢]: «إلّا أنّه يلزم أن لا يكون[٣] إلّا جوهراً وإلّا جسماً وإلّا حساساً»:

ففيه نظر؛ فإنّ من الناطق ما لايكون في الوجود جسماً ولا حساساً وإن لزم أن يكون جوهراً، وهو الناطق المجرد عن البدن، أعني النفس الإنسانية؛ فإنّها في وجودها الخاص غير جسم ولا حساس. وكذا الحساس عندنا مما يمكن وجوده بدون الجسم النامي.

وقوله[٤]: «فنقول الآن: أمّا الفصل ...»:

يعني لمّا ذكر أنّ مفهوم الجنس خارج عن الفصل لأنّه مشتق كالناطق وليس يعتبر في مفهومه معنى غير مبدأ الاشتقاق شيء أصلاً فضلاً عن أن يكون معنى الجنس قريباً كان أو بعيداً أو أبعد كالجوهر والجسم والحساس، «فنقول ... ». وقد مرّ وجه ذلك.

قوله[٥]: «وأمّا إذا أخذت الفصل كالنطق ...»:

اعلم أنّ كلاً من الجنس والفصل إذا أخذ[٦] لا بشرط شيء كان مبهم الوجود، يحتمل أن يصير عين الآخر في الوجود؛ ولذلك يحملان على شيء واحد ويحمل كل منهما على الآخر فيه، لاتّحادها في الوجود. وأمّا إذا أخذ كل منهما أو أحدهما بشرط عدم دخول الآخر في وجوده فيصير جزءاً للنوع

---

١) ط: شيء.
٢) همان، س ٢.
٣) الشفاء: + هذا الشيء.
٤) همان، س ٧.
٥) همان، ص ٢٢٤، س ٥.
٦) دا: + كل.

المركب منهما: فالناطق إذا أريد منه مجرّد الناطقية، فإن كانت بمعنى كون الشيء ذا نفس كان مؤلفاً من إضافة وجوهر هو النفس، فتكون تحت مقولتين؛ فليس من الموجودات المتأصلة التي لها حد مركب من جنس وفصل يقسّمه وحكمه أن لا وجود له بالذات بل بمجرد الاعتبار وإن كانت بمعنى نفس النفس، فإنّ الناطقية بمعنى كون الشيء في حدّ ذاته ناطقاً تكون عين النفس الناطقة، فتكون جوهراً أو جزء للجوهر الإنساني المركب عن مادة بدنية هي بإزاء جنسه وصورة هي[1] النفس التي بإزاء فصله.

وإنّما يتميز هذا الجزء الذي هو الجوهر البسيط عن المركب بالفصل الواقع بين البسيط والمركب من الجواهر على نحو ما سبق تحقيقه من تقسيم الجوهر الذي هو المقولة إلى الجواهر الخمسة ـ أعني العقل والنفس والمادة والصورة والجسم المركب منهما ـ؛ فإنّ الأربعة البسائط من الجوهر لها فصول بحسب التحليل العقلي، لا كفصول المركبات التي بإزاء الصور الخارجية؛ فإنّ ما لا تركب[2] له خارجاً لا مادة له ولا صورة، وإنّما ذاته صورته إذا كانت ذاته بالفعل، لا كالهيولى التي تكون القوة فيها عين الفعلية.

وقوله[3]: «وأمّا الأخرى وهي القائلة[4] إنّ كل ما هو أعم المحمولات ...»:

اعلم أنّ هذه المقدمة مع كذبها[5] ممّا لا حاجة إليها في الشك المذكور، إذ بدونها يتم التشكيك؛ ولهذا لم نذكرها عند تقريرنا[6] للشبهة، إذ يكفي أن يقال: إنّ الفصل إمّا أن يكون أعم المحمولات، أو لا يكون ـ بل يكون تحته ـ؛ والأوّل باطل

---

١) ش، ط: ـ هي.

٢) دا، مط، ط: تركيب.

٣) همان، س ١٢.

٤) ش: القابلة.

٥) دا: ـ مع كذبها.

٦) ش: لم يذكرها عند تقرير ما.

بديهة، لأنّ الناطق مثلاً وما يجري مجراه من الفصول وغيرها ليست أعم المحمولات، ضرورة مباينة كثير منها بعضها لبعض؛ فبقي الشق الثاني، وهو أن يكون تحت معنى عام مشترك بينه وبين غيره ممّا يدخل تحته، فيحتاج الفصل إلى فصل آخر، فيتسلسل.

فالجواب الجواب؛ فمدار الشبهة على المقدمة القائلة الأخيرة، ومدار الجواب على الفرق بين كون الاشتراك في ذاتي حتى يلزم أن يكون المميّز فصلاً ذاتياً، أو في عرضي فلا يلزم ذلك، على التفصيل الذي قد مرّ.

وقوله[1]: «يجب أن يعلم أنّ الذي يقال إنّ فصول الجواهر[2] جوهر ...»:

قد علمت تحقيق هذا المقام ممّا[3] لا مزيد عليه ودفع الإشكال الذي أورده الإمام الرازي[4].

وقوله[5]: «إلّا أن يعنى[6] بفصول الجوهر مثلاً، لا الفصل المقول عليه[7] بالتواطؤ ...»:

أراد بالفصل المقول بالاشتقاق مثل النفس الحيواني للحساس، والنفس الناطقة للناطق، وسائر الصور النوعية لفصول الأنواع الطبيعية للجسم. والشيخ في بعض كتبه يعبّر عن الفصل المحمول بالتواطؤ بـ«الفصل المنطقي» وهو غير الفصل المبحوث عنه في كتب المنطقيين، لأنّه من المعقولات الثانية؛ بخلاف مثل الناطق والحساس من أوائل المعقولات.

وقوله[8]: «وليس يجب إذا كان الفصل الذي بالتواطؤ موجوداً ... »:

---

١) همان، ص ٢٣٥، س ١.
٢) الشفاء: الجوهر.
٣) ط: بما.
٤) قبلاً مأخذ كلام رازى نقل شد.
٥) همان، س ٥.
٦) الشفاء: نعني.
٧) الشفاء: على الجوهر.
٨) همان، س ٨.

يريد أنّه لا يلزم أن يكون فصول الأنواع بازاء صور نوعية خارجية، بل إنّما يلزم ذلك في فصول الأنواع الجوهرية لا الأعراض؛ ولا كل نوع جوهري، بل الأنواع الجوهرية المركبة، حيث إنّ جنس كل منها مأخوذ من مادة، وفصله من صورة. وأمّا النوع البسيط من الجوهر كالعقل أو النفس أو نحوهما، فلا جنسه مطابق لمادة[1]، ولا فصله مطابق لصورة[2]. والصورة هو الفصل الذي بالاشتقاق. وباقي ألفاظ الكتاب واضحة.

* * *

١) دا: لمادته.

٢) دا: لصورته.

فصل [الفصل السابع]

في تعريف مناسبة الحدّ والمحدود

لمّا كان الحد هو القول الدالّ على ماهية الشيء لذاته، فلابد أن يكون بأمور لها وجه من المغايرة، وإلّا لم يكن أحدهما أولى بأن يكون دالّاً والآخر بأن يكون مدلولاً؛ ووجه من الاتحاد وإلّا لم يكن دالّاً عليه بالذات. فالفرق بينهما إنّما هو بالإجمال والتفصيل؛ فالمجمل هو المحدود والنوع، والمفصل هو الحد المركب من الجنس والفصل؛ إذ البسائط الحقيقية لا حدود لها، إذ لا أجزاء لها بوجه، وإنّما تعرف باللوازم والآثار.

وإنّما وجب أن يكون الحد الحقيقي مركباً من جنس وفصل لأنّ ذا الأجزاء إن لم يكن لها وحدة حقيقية كان كالحجر الموضوع بجنب الإنسان، ويكون وجوده بالعرض لا بالذات؛ لأنّ وحدته بمجرد الاعتبار، والأمور التي وجودها بالعرض غير محدودة.

وكل ما له وحدة حقيقية فلابدّ أن يكون بحسب التقسيم تحت إحدى المقولات فيكون ذا جنس، وكل ما له جنس لابد أن يكون له فصل، لما عرفت أنّ

الجنس طبيعة ناقصة تمامها بالفصل؛ ولمّا كان الحد دالاً على ماهية الشيء، فكان لا محالة بجنسه وفصله.

◆ [ص ٢٣٦، س ٤] قال: «**لقائل أن يقول: إنّ الحد كما وقع عليه الاتفاق من أهل الصناعة مؤلف**»:

أكثر الناس قد وقعت لهم الحيرة في كون الشيء جزءاً محمولاً ؛ لأنّ الجزئية تقتضي المغايرة، والحمل يستدعي الاتحاد، فكيف يكون شيء واحد مغايراً لشيء ومتحداً به؟ وذلك لإهمالهم اعتبار الجهات والحيثيات، فمن هذه الجهة[1] نشأت هذه الشبهة ونظائرها. فيقال: إنّ الحد كما بيّنا ووقع الاتفاق عليه من أهل الحكمة مركب فيما له وحدة طبيعية من جنس وفصل وهما جزآنِ للحد. ثمّ إنّ الحد عين المحدود، فيكون المحدود أيضاً ذا الجزأين أعني المدلول عليهما بالجنس والفصل؛ فإنّ نسبتهما إلى النوع هو نسبتهما إلى الحد، لأنّه عين الحد[2] ؛ فإذا كان كذلك، فلم يجز حمل طبيعة الجنس ولا طبيعة الفصل على النوع والمفروض خلافه؛ هذا خلف.

والجواب ـ بعدما علمت الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة ـ أنّ النوع مركب من المادة والصورة، لا من الجنس والفصل؛ لأنّ كلاً من هذين أمر مبهم غير محصّل يمكن أن يدخل فيه الآخر وأن لا يدخل. فإذا قلنا عند تحديد الإنسان مثلاً: إنّه الحيوان الناطق، فلسنا نعني أنّه مؤلف من هذين المعنيين مجتمع عنهما؛ بل نعني به أنّه الحيوان الذي هو بعينه ناطق، لا أنّه حيوان ومع كونه حيواناً هو شيء آخر أيضاً وهو الناطق حتى يكونا شيئين متغايرين.

---

١) دا، ط: فمن ذلك.

٢) دا (هامش): + لا المحدود.

وذلك لأنّ الحيوان بالمعنى الذي هو جنس ليس أمراً محصّلاً في نفسه حتى ينضمّ إليه شيء آخر هو الناطق، كما مرّ تحقيقه؛ فمعنى الحيوان هو الجسم النامي الدرّاك[١] مجملاً. ولا يعلم أنّ هذا الدرّاك ـ أي ذا النفس ـ إدراكه بحس أو خيال أو وهم أو نطق. فإذا قلنا: «ناطق»، علم[٢] نفسه حساسة ناطقة فصار المبهم محصّلاً، فيكون هذا تعيّناً لمبهم وتحصيلاً لمجمل هي النفس الدراكة. فليس كون الجسم درّاكاً وكونه ناطقاً شيئين متغايرين في الوجود ككونه ناطقاً ومتعجباً، بل وجوده درّاكاً هو بعينه وجوده ناطقاً، لا بطريق انضمام أمر بأمر؛ فإنّ كون الشيء حيواناً ـ أي كونه جسماً ذا نفس درّاكة ـ أمر مبهم الوجود، والأمر المبهم الوجود[٣] لا يوجد ما لم يتحصل بالفعل، وما يوجد بالفعل لا يكون مبهماً. فالنفس الدراكة لاتوجد بالفعل بكونها دراكة ما لم يتعين ولم يفصل نحو إدراكها عن مطلق الإدراك.

فإذا قيل: إنّها درّاكة بالحس والتخيل والنطق، فميّز[٤] عن كونها دراكة بالحس فقط ـ كبعض أنواع الحيوان ـ أو بالحس والخيال جميعاً ولكن بدون النطق ـ كبعض آخر. بل الحساس فقط أيضاً أمر مبهم؛ فمن الحيوان ما له قوة اللمس فقط، ومنه ما له اللمس والذوق، أو الثلاثة بدون السمع والبصر؛ كما أنّه من الحيوان ما يوجد بدون الحس الباطن كلاً أو بعضاً.

وبالجملة، إذا وجد الجنس كالحيوان، فوجوده متضمن لوجود أحد الفصول؛ لا أنّه ينضم إليه وجود ذلك الفصل من خارج، إذ لا وجود للمبهم في الخارج. ولكن جاز حصول المبهم على إبهامه في الذهن؛ فإنّ الذهن ربما يكون

---

١) ط: ذو الإدراك.

٢) مط: + أنّ.

٣) ش: ـ والأمر المبهم الوجود.

٤) دا: فمميز / ط: معين.

متردّداً مشكّكاً في تمام حقيقة شيء كنفس من النفوس أنّها هل هي حساسة فقط أو متخيلة أو ناطقة، ثمّ تحصّلها بالفكرة واكتساب[١] فصلها الخاص فتعرّفها وتحدّها بجنسها وفصلها؛ فانضمام فصل إلى جنس إنّما هو بحسب المعنى في[٢] الذهن على نحو وجود وحصول تعيني[٣] بعد إبهام ووقوع[٤] جزم بعد شك. فظهر وتبيّن أنّ الحد مركب من جنس وفصل، بخلاف المحدود الذي هو النوع، وإن كان الحد عين المحدود في الوجود.

◆ [ص ٢٣٧، س ٥] قال: «وإذا أخذ الحس في حدّ الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل، بل هو دليل على الفصل وأنّ[٥] فصل الحيوان أنّه ذو نفس ...»:

يريد بيان أنّ أكثر ما يذكر في التعريفات الحدية بإزاء الفصل فليس هو بفصل حقيقي، سواء كان الذي هو فصل حقيقي فصلاً محمولاً بالتواطؤ أو فصلاً محمولاً بالاشتقاق؛ بل إنّما هو علامة الفصل ودليله، لأنّ فصل كل مقولة يجب أن يكون من تلك المقولة ـ على الوجه الذي سبق. ففصل الجوهر جوهر، وفصل الكم كم، وفصل الكيف كيف؛ مع أنّ المأخوذات في فصول الأشياء من مقولة غير مقولة جنسها، كما يذكر في فصل الحيوان «الحساس»، والحيوان جوهر والحس انفعال أو إضافة؛ ويذكر في فصل الإنسان «الناطق»، وحالهما كما مرّ؛ وكذا يذكر في حد الخط المستقيم أو السطح المستوي كون أجزائه على

---

١) ط: الاكتساب.

٢) دا، مط، طـ: و.

٢) ط: تعيين / مط، دا: نحو حصول تعين.

٤) ط: ـ وقوع.

٥) الشفاء: فإنّ.

وضع لايكون بعضها أرفع وبعضها أخفض، وفي الخط المستدير والسطح بخلاف ذلك والسطح من مقولة الكم؛ وما يذكر في فصلهما من مقولة الوضع ويقال أيضاً في حد السواد ـ وهو من مقولة الكيف ـ إنّه قابض للبصر، والبياض إنّه مفرّق للبصر، والقبض والتفريق من مقولة الفعل.

فالحق أنّ هذه الأمور المذكورة في الفصول هي ليست بفصول حقيقية، وإنّما هي لوازم وأمارات جعلت عنوانات لها دالّة عليها. ففصل[١] الحيوان بالحقيقة ليس ذا الحس، بل إنّما هو ذو النفس الدرّاكة المتحركة بالإرادة أو ذو قوة النمو والحس والحركة. فليست هوية نفسه أن يحسّ بالفعل ولا التخيّل بالفعل ولا الحركة الإرادية، بل القوة النفسانية هي مبدأ هذه الأفاعيل والانفعالات بل مبدأ مبادئ هذه الآثار. وهذه الآثار صادرة عن قواها كقوة الحس وقوة التخيّل وقوة الحركة الإرادية؛ بل الحق أنّ النفس كما أنّها مبدأ لهذه الآثار المختصة بها كذلك هي مبدأ لجميع الآثار المنسوبة إليها ـ مختصة كانت أو مشتركة ـ كالنباتية والجماعية من التغذية والتنمية والتوليد والحفظ وغيرها، إلّا أنّ بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة. فالتي هي مختصة بالنفس ليس بعضها[٢] بأن ينسب إليها دون البعض؛ لكن كلها أو بعضها لشيء ليس له في نفسه اسم، لأنّه هوية خارجية وجودية.

والأسامي والحدود التي تعرف بها الأمور إنّما هي للنعوت[٣] والصفات الكلية؛ وحيث كانت هذه الأمور توابع مخصوصة له، فيضطر الإنسان إلى أن يخترع له اسماً مأخوذاً من نسبة ذلك الشيء إليها؛ ولهذا يجمع الحسّ والحركة

---

١) دا: فصل. ٢) دا (هامش): + أولى.

٣) دا: المنعوت.

الإرادية معاً في حده ويجعل الحس كأنّه معنى يجمع الحواس كلها ـ ظاهرها وباطنها. أو يقتصر على الحس إمّا بناء على أنّ أقل درجات الحيوان أن يكون له حس واحد، فكل حيوان له حس سواء كان مقتصراً على الواحد كالخراطين والحلزونات أو أزيد؛ وإمّا على أنّ الحس مطلقاً يدل على جميع الحواس بالالتزام لا بالتضمن، لأنّ الخاص ليس بجزء للعام ليدلّ اسم العام عليه بالتضمن، فإن دلّ عليه تكون دلالته[1] بالالتزام لا محالة ـ وقد سلف بيان أقسام الدلالات في المنطق.

فإذن، قد ظهر وتبيّن أنّ الحسّ ليس بالحقيقة فصلاً للحيوان، بل أحد لوازم فصله ومبدأ[2] أحد شعب فصله وقواه؛ وإنّما فصله بالحقيقة وجود النفس التي هي مبدأ هذه اللوازم والشعب كلها. وكذلك الناطق للإنسان ليس فصلاً حقيقياً له، بل الفصل بالحقيقة هو وجود النفس التي[3] مبدأ الإدراكات الكلية والحركات الفكرية وغير ذلك من أفاعيل الحيوانية والنباتية وما دونها، حتى إقامة الهيولى بصورة الاتصال وإفادة المقدار لها. لكن عدم الاسم الدالّ على الهوية الوجودية للنفوس وقلة شعورنا بالفصول الحقيقية يضطرّنا ـ إمّا هذا أي قلة الشعور، وإمّا ذاك أي فقدان الاسم ـ إلى أن ننحرف في إقامة الحدود عن حقائق الفصول إلى لوازمها وآثارها الدالّة عليها. فربما نشتق[4] اسم الفصل الحقيقي من لازمه كالحساس، فإنّما نعني بالحساس لا الذي يحس بالفعل، بل المبدأ الذي من شأنه الإحساس وغيره من الآثار؛ هذا إذا كانت المعرفة به تامة ولكن لم نجد اسماً خاصاً له، وربما قلّت المعرفة ولم نشعر بحقيقة الفصل إلّا

---

١) ط: دلالة. ٢) ش: مبدؤه / دا: مبدأه.

٣) مط: ـ هي مبدأ هذه اللوازم... التي / ط: + هي. ٤) ش: يشتق.

بلازمها ـ واحداً كان أو أزيد.

وليس الكلام في هذه الأمور ـ أي الحدود الحقيقية أو الفصول الذاتية للأشياء ـ على حسب الحاصل منها في عقولنا، ولا على حسب ما نصنع ونتصرف نحن فيها من وضع الأسماء المشتقة من لوازمها لها؛ بل على حسب ما هي في[1] أنفسها ومن جهة كيفية وجوداتها في ذاتها.

واعلم أنّ كثيراً ما دلّ البرهان على حقيقة شيء في الخارج ونحو وجوده مع امتناع حصوله في عقولنا، كواجب الوجود؛ فإنّ البرهان على وجوده وكونه بسيطاً حقيقياً يحيط بالأشياء كلها وجوداً وعلماً، وأنّه في قوة وجوده فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، ومثل هذا الشيء لا يمكن حصوله في عقولنا؛ لكن البرهان دلّ عليه من جهة المفهومات[2] والعنوانات شهادة عليه. فهكذا حال بعض الفصول الحقيقية الخافية على العقول في الإشارة إليها بالبرهان[3] من طريق اللوازم والآثار.

هذا ما وعدنا[4] في الجواب عن إيراد لزوم الفصلين لنوع واحد.

◆ [ص ٢٣٨، س ٣] قال: «ثمّ لو كان ليس للحيوان نفس إلّا
الحساسة كان كونه جسماً ذا حس
ليس جنساً بمعنى مجرد ...»:

[بيان اتّحاد الجنس والفصل]

يريد أن يعرّف كيفية اتحاد الجنس والفصل في الوجود اتحاداً بالذات،

---

١) دا: ـ في.
٢) دا (نسخة بدل): المقومات.
٣) دا، ط: + إلّا.
٤) ط: وعدناه.

وكيفية اتحاد الأشياء التي فيها اتحاد من وجوه أخرى: فالجنس إنّما يكون جنساً إذا كان أمراً مبهماً متضمناً بالقوة للفصل لا خارجاً عنه بالفعل[١] لازماً له؛ وكذا الفصل إنّما يكون فصلاً إذا كان متضمناً للجنس بالقوة. فالحيوان لو[٢] لم يكن نفسه إلّا الحساسة حتى يكون معناه جسماً نامياً ذا حس فقط، لم يكن جنساً؛ إذ الحيوان الذي بمعنى الجنس ليس مجرد الطبيعة التي فيها الجسمية والنمو والحسّ فقط، بل على النحو الذي علمت في ما سبق. وإنّما ذلك المعنى نوع تام في الوجود أو جزء مادي لنوع آخر أتمّ وجوداً وتحصّلاً من ذلك النوع. وكذا الفصل كالناطق والحساس إنّما يكون محمولاً على الجنس متحداً به إذا أريد بالناطق شيء مضمّن[٣] للحيوان بالقوة لا ملتزم[٤] له، وبالحساس شيء مضمّن للجسم النامي لا أمر مستلزم له بالقوة؛ فيجوز لمفهوم الفصل نحو من الوجود يكون بعينه محمولاً عليه معنى الجنس. فهذا معنى اتحاد الجنس بالفصل.

وأمّا كيفية اتحاد المادة بالصورة أو اتحاد بعض الأجزاء بالبعض كاتحاد مادة الجنس بمادة النوع أو صورته أو مادة أحدهما بصورة الآخر أو بالعكس، فعلى نحو آخر؛ وإنّما هو اتحاد شيء بشيء[٥] خارج عنه لازم له أو عارض.

واعلم أنّ كيفية اتحاد المادة بالصورة وكذا اتحاد أجزاء النوع الطبيعي بعضها ببعض معرفتها علم غامض شريف، ومسلكها مسلك دقيق لطيف، ليس

---

١) ط: الفصل.

٢) ش: إنّه.

٣) ط: متضمن.

٤) ط: ولا يلتزم.

٥) ط: لشيء.

كما يلوح من كلام الشيخ وتقريره مراراً. ونحن قد بيّنا تحقيقه وسلكنا طريقه في الأسفار الأربعة[١] ببسط لائق، وتقرير فائق، وتحقيق عميق، ونظر ثاقب، وبيان مفصل. ولولا مخافة التطويل والخروج عن أسلوب هذا الشرح، لأوردناه؛ ولكن تركنا ذكره وطوينا نقله مقتصراً على إشارة خفيفة[٢] إلى موضع الخلاف مع الشيخ ـ ضوعف جلاله وقدره ـ تحاشياً عن التصريح بالمخالفة والتجاهر بها.

◆ [ص ٢٣٨، س ٩] قال: «فتكون الأشياء التي[٣] فيها اتحاد على أصناف: أحدها أن تكون كاتحاد ...»:

[في أنحاء الاتحاد]

اعلم أنّ الاتحاد بين الأشياء عبارة عن كون تلك الأشياء متكثرة من جهة، واحدة من جهة أخرى. وهذا أمر مقول بالتشكيك على أقسامه: فإنّ جهة الوحدة قوية في بعض المتحدات، ضعيفة في بعض آخر. فأحقّ الأشياء بالاتحاد هي المعاني المختلفة التي لها وجود واحد حقيقي، كالاتحاد بين الجنس والفصل؛ ولهذا يحملان بالذات على شيء واحد بالعدد ـ كما سيجيء إيضاحه. وما ليس كذلك على أصناف متفاوتة في جهة الوحدة.

فإذن، الأشياء من جهة كونها واحدة على أقسام:

أحدها أن يكون فيها اتحاد كاتحاد المادة والصورة، فالمادة شيء بالقوة غير مستقل الوجود، إذ لا وجود له بانفراده؛ فيتقوّم وجوده بالصورة على أن يكون وجود الصورة وجود أمر خارج عن وجود المادة ليس وجود أحدهما

---

١) ر.ك: الأسفار الأربعة ج ٢، ص ٢٥ به بعد.

٢) مط: خفية.

٣) الشفاء: + يكون.

وجود الآخر. ولكن الفرق بين وجوديهما[1] كالفرق بين الناقص والكامل والضعيف والشديد، ووجود الكامل الشديد يندمج فيه وجود الناقص الضعيف، مع زوال نقصه وقصوره الذي هو أمر عدمي؛ فجهة الوحدة فيهما في جانب الصورة. ولأجل ذلك يحمل عليها معنيَي[2] الجنس والفصل المأخوذين منهما؛ ولو لا ذلك، لما صحّ الحملان.

فقوله[3]: «ليس أحدهما الآخر ويكون المجموع ليس ولا واحد منهما» ـ أي ليس أحد من المادة والصورة هو الآخر ولا المجموع شيئاً واحداً ولا شيئاً من المادة والصورة ـ موضع نظر، لِما علمت أنّ وجود الصورة فعلية وجود الهيولي وكمالها. نعم، لمّا كانت المادة ناقصة[4] في حد نفسها، ولها تحصّلات وجودية مختلفة، فيمكن أن توجد بوجود صورة أخرى؛ فصحّ لأجل هذا أن يقال: إنّ وجود كل من المادة والصورة غير وجود الأُخرى.

و الثاني من أصناف المتحدات ما يكون اتحادها اتحاد أشياء يكون لكل منها وجود غير متعلق بالآخر ولا مفتقر[5] إليه إلّا أنّها اتحدت في هيئة أو صورة؛ فحصل منها شيء واحد إمّا بمجرد اجتماع وتركيب من غير استحالة كالأعضاء لبدن الحيوان، وإمّا بالاستحالة والامتزاج كالعناصر في المركّبات الطبيعية من الجماد والنبات والحيوان، بناء على ما هو المشهور من بقاء صورها العنصرية واستحالتها في كيفياتها. فجهة الاتحاد في هذه الأُمور أمر خارج عن ماهياتها ووجوداتها، عارض لذواتها.

---

١) ط: وجوديها.

٢) مط، ط: معنى.

٣) إلهيات الشفاء ص ٢٢٨، س ١١.

٤) مط، دا: + الوجود.

٥) مط: مفتقراً.

الثالث اتحاد أشياء ليس كل منها مستغنياً عن الآخر، بل بعضها لا يقوم بالفعل إلّا بما انضمّ إليه حصل فيه، وبعضها متقوم بنفسه بالفعل غير مفتقر إلى ذلك البعض المنضم الحاصل فيه؛ كاتحاد الموضوع والعرض مثل الجسم والبياض، فيقال لهذا الجسم إنّه أبيض. والحمل هاهنا حمل بالعرض، لأنّ جهة الاتحاد أمر طارٍ على ذات الموضوع الذي هو الجسم؛ إذ ليست ذاته بذاته[١] منشأً صدق الأبيض عليه، وإنّما له القبول والانفعال.

فهذه الأقسام الثلاثة جهة الاتحاد والوحدة فيها ضعيفة، لأنّها بعد تمام ماهياتها ووجودها. وليس لهذه المتحدات وجود واحد، ولا بعضها يحمل على بعض، ولا مجموعها محمول على واحد من أجزائها حمل هو هو. وأضعف منها في الاتحاد أمور لاتكون جهة الوحدة فيها أمراً حقيقياً، بل اعتبارياً لا صورةً ولا عرضاً قاراً، كالبلدة الواحدة والعسكر الواحد. وهذه الأصناف كلها خارجة عن القسم من الاتحاد الذي هو أحق الأشياء به، وهو الذي بصدد بيانه الشيخ كما[٢] قال:

◆ [ص ٢٣٩، س ٢] «ومنها اتحاد شيء بشيء قوة هذا الشيء منهما ...»:

[في اتحاد الجنس بفصله المقسّم]

يريد بيان اتحاد الجنس بفصله المقسِّم بأنّ المعنى الذي هو الجنس لكونه أمراً مبهماً مردّداً بين الأشياء من شأنه أن يكون نفسه أشياء كثيرة، لا بمعنى أنّ مفهومه من حيث المفهوم عين مفهومات تلك الأشياء، إذ لا اتحاد بين مفهوم ومفهوم حملاً متعارفاً ؛ والحمل الأوّلي أيضاً لابد فيه من المغايرة بين

---

١) ط: ـ بذاته.

٢) مط: ـ كما.

الموضوع والمحمول إمّا بالإجمال والتفصيل أو بوجه من الاعتبار. بل المراد أنّ معنى واحداً من شأنه أن يصير عين معان مختلفة في أنحاء الوجودات، كل منها في الوجود يكون هذا الشيء؛ لا أن ينضم وجوداتها بوجود هذا الشيء، بل بأنّ الذهن قد يعقل معنى كالحيوان مثلاً بلا شرط آخر يجوّز الذهن أن يكون الحيوان بنفسه إنساناً وفرساً وحماراً في الوجود، أو ناطقاً وصاهلاً وناهقاً في الأعيان؛ فإذا ضمّ إلى معنى الحيوان معنى الناطق مثلاً، إنّما يضمّ إليه بأنّه معنى آخر في المفهوم، لكنه يكون مضمّناً مندمجاً في وجوده هذا النحو من الوجود معيّن له. فإنّ وجود الناطق الذي هو الصورة الإنسانية هو بعينه وجود الحيوان بما هو حيوان مطلقاً؛ وإنّما يكون وجوده غير وجود الحيوان من حيث التعين والإبهام والفعل والقوة والكمال والنقص، لا أنّ هذا غير ذاك في الوجود بأن يكون للحيوانية وجود وللناطقية وجود آخر وقد اجتمعا وصارا وجودَ الإنسان بالانضمام والتركيب. وكذا الحال في كل فصل.

◆ [ص ٢٣٩، س ٦] قال: «مثل المقدار فإنّه معنى يصحّ أن يكون هو الخط والسطح والعمق لا[1] أن يقارنه» :

أراد بالعمق الجسم التعليمي، هو أحد أنواع المقدار. وهذا المثال أوضح مثال في هذا الباب، لايمكن لأحد مجال البحث في كون المقدار ذاتياً مشتركاً بين الثلاثة؛ ولا في أنّ الاختلاف بينها[2] بالذات لا بأمر خارج، لوضوح أنّ حقيقة الخط غير حقيقة السطح وحقيقتهما غير حقيقة الجسم؛ ولا في أنّ الذاتي المشترك وجوده بعينه وجود كل واحد منها؛ ولا في أنّ كلّاً منها له معنى خاص زائد على

---

١) الشفاء: + على. ٢) ط: هاهنا.

القدر المشترك.

فإذن، يتّضح بهذا المثال غاية الاتضاح أنّه يجوز أن يكون شيء واحد بعينه أشياء كثيرة متباينة في الحقيقة النوعية. إذ المقدار معنى واحد هو [١] الكم المتصل القار يجوز أن يكون بعينه خطاً أو سطحاً أو جسماً، لا بأن يقارنه أمر مميّز [٢] فيصير المجموع خطاً أو سطحاً أو غيرهما؛ إذ لا تركيب في شيء من هذه الأنواع. بل الكم المتصل القار شيء قابل للقسمة لايكون في الوجود مجرد هذا المعنى فقط، وإلّا لم يكن جنساً ولا محمولاً على الخط وقسيميه [٣]، بل يجب أن يكون وجوده وجود أحد هذه الثلاثة بعد أن يحتمل في نفس معناه أن يكون شيئاً منها [٤] لا بالخصوص؛ فالقابل [٥] للانقسام محتمل في ذاته أن يكون اتصاله وقبول انقسامه في بعد واحد فقط ليكون خطاً محمولاً عليه، أو [٦] في بعدين ليكون في الوجود سطحاً محمولاً عليه، أو في ثلاثة أبعاد ليكون جسماً محمولاً عليه. فالمقدار لايكون في الوجود إلّا أحد هذه الثلاثة التي يحمل على كل منها أنّه المقدار؛ ويحمل على المقدار في كل منها أنّه ذلك الشيء: فالمقدار الخطي يحمل عليه أنّ هذا الخط بعينه مقدار وأنّ هذا المقدار بعينه خط من غير مغايرة أصلاً لا في العين ولا في الخيال، لكن العقل يتصور مفهوماً كليّاً مشتركاً بين الثلاثة هو الكم القابل للقسمة ويفرض له وجوداً؛ ثمّ إذا أضاف إلى القابل للقسمة زيادة [٧] أنّه في جهة أو في جهتين أو في ثلاث جهات لم يضفه على أنّه معنى خارج عن وجود المعنى المشترك لاحق به بعد تحصّله بالفعل في حد نفسه، بل القابل

---

١) نا: واحد من / ط: واحداً من.

٢) ط: متميز.

٣) ط: لقسيميه.

٤) ش: منهما.

٥) ط: والقابل.

٦) ش: ـ أو.

٧) ط: + على.

للمساواة والقسمة إنّما يحصل وجوده بنفسه بأن يكون وجوده في بعد أو في بعدين أو أكثر؛ فكونه قابلاً للمساواة بعينه كونه قابلاً لها في بعد وبالعكس، وكون هذا المقدار مقداراً هو بعينه كونه خطاً وبالعكس؛ وهكذا في السّطح والجسم.

واعلم أنّ مَن كان الوجود عنده أمراً عينياً، والجنس والفصل وغيرها معان ومفهومات كلية، سهل عليه الحكم بكون المفهومات المختلفة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد مصداق لحملها ومطابق لصدقها.

◆ [ص ٢٤٠، س ٣] قال: «ولا يكون هذا في الأشياء التي مضت وهاهنا وإن كانت كثرة ما ...»:

يعني[1] ليس في الأشياء التي ذكرناها فيما مضى من الطبائع المركّبة من الأجناس والفصول هذا النحو من الاتحاد بين أجناسها وفصولها كالحيوان مثلاً، فإنّ جنسه وفصله موجودان بما هما مادة وصورة بوجودين متغايرين وإن لم يكونا كذلك بما هما جنس وفصل ـ كما عرفت. بخلاف الذي هاهنا من النوع المقداري، فإنّه وإن كانت فيه كثرة لامحالة من غير شك فيها إلّا أنّها ليست كثرة حاصلة من جهة الأجزاء، بل كثرة من جهة المعنى بحسب الإبهام والتحصيل فيه؛ فإنّ المغايرة بين الأمر الغير المحصّل[2] والأمر[3] المحصّل لاتكون إلّا في اعتبار الذهن بأن يعتبر في الأمر المحصّل أمراً مبهماً غير محصّل:

---

١) ط: ـ يعني.

٢) ط: ـ فإنّ المغايرة... المحصّل.

٣) مط: للأمر.

فإنّ الخط مثلاً أمر محصّل نوعي ممتاز عن السطح والجسم؛ فكما يمكن أن يعتبر بما هو خط أي مقدار منقسم في جهة، فيجوز أن يعتبر بما هو مقدار من غير شرط آخر. فإذا اعتبر غير محصل ثمّ اعتبر محصلاً، لم يكن ذلك بانضمام محصل إلى لا محصل، ولا بأنّ ذلك المحصل شيء آخر[١] غير الذي هو غير المحصل. فهاهنا مغايرة بمجرد الاعتبار العقلي على هذا الوجه ـ أي بين الشيء وتحصيله ـ؛ فإنّ تحصيل الشيء ليس إلّا تحقيقه لا تبديله، وهو يكمّله[٢] لا يغيّره[٣]. فهكذا يجب أن يتصور الاتحاد بين الجنس والفصل وإن كان في غير البسائط؛ فإنّ حكمهما[٤] من حيث هما جنس وفصل هذا الحكم أينما كانا، وإن كان فيهما اختلاف باعتبار الخارج.

◆ [ص ٢٤٠، س ٩] قال: «وإنّه وإن كان مختلفاً وكان بعض الأنواع فيها تركيب في طبائعها وتنبعث فصولها من صورها وأجناسها من المواد ...»:

يعني هكذا يجب أن يتصور حال الجنس والفصل للنوع الواحد في توحيدهما وجوداً، وتكثيرهما من حيث الإبهام والتحصيل، لا غير، وإن كان النوع مختلفاً بالبساطة والتركيب.

وكان بعض الأنواع ما تكون طبائعها مركّبة من مواد وصور، ينبعث فصولها من صورها، وأجناسها من المواد التي لصورها، وإن لم تكن أجناسها من حيث هي أجناس مواد لها، ولا الفصول من حيث هي فصول صوراً ـ كما

١) مط: ـ فإذا اعتبر غير... شيء آخر.
٢) دا (هامش): تكميله.
٣) دا: لا تغيّره.
٤) ش: حكمها.

علمت من الفرق.

وبعضها لا تركيب في طبائعها من مواد وصور، كالمقادير الثلاثة والأعراض والجواهر البسيطة من الصور والنفوس وغيرها؛ فإن كان فيها تركيب فهو على النحو الذي مرّ ذكره من جهة أخذ الشيء الواحد المحصّل مرّة غير محصل وبالقوة ومرّة محصلاً وبالفعل. والقوة والإبهام فيه لايكون بحسب الوجود، بل بحسب الذهن فقط؛ إذ من المحال وجود المبهم على إبهامه وحصول الطبيعة الجنسية التي لم يتنوّع بعد وهي بالقوة في وجودها نوعاً من الأنواع غير محصّل بالفعل في شيء منها.

وبالجملة، لايمكن للجنس وجود غير وجود الفصل بوجه من الوجوه أصلاً، سواء كان النوع بسيطاً كالنفس، أو له تركيب في طباعه كالإنسان. وأمّا كونهما جزئين للحدّ ـ فإنّ الحد لا يكون إلّا مركباً ـ فوجهه كما يذكره.

◆ [ص ٢٤١، س ١] قال: «والجنس والفصل في الحد أيضاً من حيث كل واحد منهما هو جزء للحد ...»:

يعني أنّ الجنس والفصل من حيث هما مفهومان متغايران يتركب منهما الحدّ؛ فكل منهما ولا شيء منهما لا يحمل على الحد، ولا الحد يحمل على واحد منهما. فلايقال للحد إنّه جنس ولا إنّه فصل، ولا أيضاً للجنس فقط إنّه حدّ، ولا للفصل إنّه[1] حدّ؛ فحدّ[2] الحيوان مثلاً ليس بجسم ولا حساس، ولا شيء منهما حدّ الحيوان؛ لكن كل منهما يحمل على المحدود وكذا المجموع يحمل عليه، وهو أيضاً يحمل على كل منهما وعلى المجموع. وذلك لأنّ الحد مقام تفصيل النعوت

---

١) ط: ـ إنّه.   ٢) ط: ـ فحدّ.

والأوصاف الذاتية، والنعوت المختلفة لاتكون نعتاً واحداً ولا بعضها بعضاً آخر؛ وأمّا المنعوت بها فيمكن أن يكون شيئاً واحداً مجملاً يندرج في ذاته تلك النعوت.

فالأجناس والفصول من حيث إنّها طبائع كلية ناعتة لطبيعة واحدة موجودة فإنّها تحمل على تلك الطبيعة المحدودة بها وتعرّفها وتحدّها، ولا تحمل بعضها على بعض ولا على المجموع ولا المجموع على بعضها؛ بل الحدّ عبارة عن قول يفيد تفصيل معاني طبيعة واحدة. فقولنا: «الحيوان الناطق» يفيد معاني شيء واحد في الوجود ـ وهو المسمى بالإنسان ـ بأنّه حيوان ذلك الحيوان بعينه ناطق، لا أنّه حيوان وشيء آخر[1] هو الناطق.

فالمنظور إليه في الحد إن كان هو المحدود، فهو شيء واحد لم تكن له كثرة في الذهن فضلاً عن الخارج؛ وإن كان المنظور إليه هو الحدّ المعرّف له، ففيه تأليف من معان ونعوت يمكن اعتبار كل منها معنى في نفسه غير الآخر، فتكون هناك كثرة في الذهن من أمور كل منها غير صاحبه في المعنى والمفهوم.

فمَن عنى بالحد ـ كالحيوان الناطق ـ نفس هذه النعوت والعنوانات، كان غير المحدود. وإن عنى به الصورة العقلية القائمة بالنفس التي هذه نعوتها وأوصافها، فهو المحدود؛ فإنّه حيوان[2]، لأنّه جوهر ذو بعد هو بعينه نام حساس، وذلك الحيوان هو بعينه ناطق.

فظهر أنّ الحد بأحد الاعتبارين عين المحدود الذي لا كثرة فيه، وبالاعتبار الآخر غيره ويكون سبباً مؤدياً إليه كاسباً له.

---

١) ط: ـ آخر.

٢) مط: فإنّ الحيوان.

✦ [ص ٢٤١، س ١٤] قال: «ثمّ الاعتبار الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود لا يجعل الناطق والحيوان ...»:

يعني أنّ الحد وإن كان مؤلفاً من جنس وفصل وهما جزآن له، لكنه بالاعتبار الذي هو بحسبه نفس المحدود ليس كذلك، أي ليس مؤلفاً منهما؛ ولا الحيوان الناطق في المثال المذكور جزآن منه بذلك الاعتبار، بل محمولان عليه بأنّه هو، لا أنّهما شيئان متغايران[1] في حقيقة المحدود الذي هو الإنسان مغايران للذي اجتمعا فيه. فإنّ الحد مجتمع من نعوت وصفات كلية ليس أحدها بحسب المفهوم هو الآخر ولا المجتمع؛ فليس مفهوم الحيوان مفهوم الناطق وإلّا لكانا لفظين مترادفين، ولا شيء منهما بحسب المفهوم نفس المجموع؛ بل كل من المفهومين والمجموع منهما[2] يصدق على أمر واحد هو ذات المحدود ووجوده، لأنّ وجوده بعينه مصداق كثير من المفهومات. فنعني بالمحدود -في مثالنا هذا- الشيء الذي يصدق عليه الحيوان وهو بعينه[3] يصدق عليه الناطق؛ لا نريد[4] به أنّ مفهوم الحيوانية فيه مفهوم الناطقية، بل أنّ وجود الحيوانية فيه قد استكمل متحصّلاً بوجود النطق.

فالحد والمحدود وإن كانا في الوجود شيئاً واحداً كما أنّ مفهوم شيء ووجوده الذي هو مصداقه واحد في الخارج، إلّا أنّهما متغايران في الاعتبار كتغاير المفهوم وما صدق عليه. فالاعتبار الذي يجعل الحد غير المحدود يمنع أن يكون الجنس والفصل محمولين عليه، لأنّهما جزآن له في هذا[5] الاعتبار؛

---

١) ط: مغايران.
٢) ش: منها.
٣) دا: + الذي.
٤) مط: لأنّه يريد / ط: لا يريد.
٥) ط: - هذا.

ولأجل ذلك ليس الحد جنساً ولا فصلاً وليس أحدهما الآخر ولا المجتمع. فليس الجنس فصلاً ولا حداً، ولا الفصل واحداً منهما أي من الجنس والحد، وليس المؤلّف من مفهومَي الحيوان والناطق هو أحدهما: أعني مفهوم الحيوان غير المؤلف، ومفهوم الناطق غير المؤلف، إذ لايفهم من أحدهما ما يفهم من المجموع ولا بالعكس. ولذلك لايحمل بعض منه على بعض بحسب المفهوم ولا المجموع على بعض بحسب المفهوم؛ فليس مجموع الحيوان والناطق حيواناً ولا ناطقاً، لأنّ الكل غير الجزء، والجزء غير الجزء الآخر، وكل منهما غير الكل، وهو أمر ثالث لهما، لاستحالة أن يصير الجزء عين الكل والكل عين الجزء.

وهذا كله بحسب المغايرة في المفهومات[1] الذي هو شأن الحد. أمّا في الوجود الذي هو اعتبار المحدود وشأنه، فالجميع واحد والبعض عين البعض. ولعلّ الحاجة إلى هذا التطويل والتفصيل الواقع في كلام الشيخ هاهنا لأجل الغفلة والذهول.

* * *

١) مط: ـ وكل منهما غير... في المفهومات.

فصل [الفصل الثامن]

في الحدّ

الفرق بين مقاصد هذا الفصل والذي قبله[1] والذي بعده أنّ المقصود في الذي مضى بيان مناسبة الحد للمحدود بأنّ أجزاء ما هو الحد الحقيقي يعني المركب من الجنس والفصل كل منهما وجميعها عين المحدود، وكيفية كون الحد كثيراً والمحدود واحداً؛ والمقصود في هذا الفصل حال الحد في نفسه بكونه متفاوتاً مقولاً بالتشكيك على أفراده بأن يكون بعضها ممّا فيه زيادة على المحدود أو تكرار في أجزائه، وبعضها ممّا ليس كذلك، والفرق بين حدود البسائط والمركبات وما ينوط بذلك. وأمّا الفصل الذي يأتي بعده، فالفرض فيه بيان أنّ من الحدود ما هو بعض أجزائه بعينه جزء المحدود ـ كما سيجيء بيانه.

✦ [ص ٢٤٣، س ٤] قال: «والذي ينبغي أن نعرفه الآن أنّ

---

١) ط: ـ والذي قبله.

الأشياء كيف تتحدّد وكيف ...»:

إنّ من الأمور التي هي حقيق بالعرفان والتحقيق حال حدود الأشياء، فإنّ بها يتوسل إلى معرفة حقائق الأشياء. وإنّ الأشياء لمّا كان بعضها بسائط وبعضها مركبات وبعضها جواهر وبعضها أعراض، فينبغي أن يعرف كيف يحدّ البسيط، وكيف يحدّ المركب، وكيف يحدّ الجوهر، وكيف يحدّ العرض، وما الفرق بين ماهيات الأشياء وصورها. فنقول:

كما أنّ بعض الأمور العامة كالوجود والوحدة وكثير من صفات الموجود بما هو موجود مع كونها مشتركة بين المقولات ولكن واقعة عليها بالتشكيك على سبيل تقدم وتأخر وكمالية ونقص، فكذلك أيضاً كون الأشياء ذوات ماهيات وحدود فليس كونها كذلك في درجة واحدة.

فالحد للشيء قد يكون حقيقياً تاماً، وهو الذي يساوي محدوده من غير زيادة ونقص؛ وقد لايكون كذلك. فالأوّل كما في الجواهر البسيطة[١]، فإنّ حد كل واحد منها مما يتناوله تناولاً أوّلياً حقيقياً، أي تناولاً بالذات بغير واسطة. وأمّا الأشياء التي هي غيرها، سواء كانت أعراضاً أو مركبة من جوهر وعرض أو مادة وصورة، ففي حد[٢] كل منها زيادة على المحدود فلا يتناولها حدودها بالذات وبالحقيقة؛ لأنّ تلك الأشياء إن كانت أعراضاً فالعرض متقوم بالجوهر، فلابد أن يؤخذ الجوهر في حده وليس داخلاً في ذاته؛ و[٣] إن كانت مركبة من جوهر وعرض والعرض متقوم بالجوهر فيؤخذ الجوهر في حده مرّتين وليس في تركيبه إلّا جوهر واحد؛ وإن كانت مركبة من مادة وصورة والصورة أيضاً

---

١) ش، مط: ـ البسيطة.
٢) مط، ط: ـ حد.
٣) ط: ـ إن كانت أعراضاً... داخلاً في ذاته و.

وجودها الخارجي متعلق بجوهر آخر هو المادة وقد عرفت حال الصور[١] الطبيعية[٢] من أنّها متعلقة الوجود بغيرها، وكذا المقادير والأشكال عرفت أنّ وجودها مرتبطة بموضوعاتها. فتكون تلك الأشياء التي هي غير الجواهر البسيطة من جهة كونها متعلقة الوجود إمّا ذاتها بغيرها وإمّا جزؤها بغير ذلك الجزء، فهي لا يتحدد إلّا بجوهر هو غيرها؛ فيعرض من ذلك أن تكون في حدودها زيادة على ذواتها المحدودة بها:

أمّا الأعراض، فلأنّ ذواتها وإن كانت أموراً خارجة عنها الجوهر ـ لأنّ ما جزؤه الجوهر على طريق الحمل فهو جوهر أيضاً ـ إلّا أنّ حدودها ما لا يتم إلّا بالجوهر لأنّها حقائق ناعتة.

وأمّا[٣] المركبات التي هي من الجوهر والعرض، فلابدّ أن يعرض في حدودها تكرار وهو أخذ الجوهر فيه مرّتين: مرة لأنّه جزء للمركب فلابد من أخذه في حد ما يدخل في ذاته، ومرة أخرى لكونه مأخوذاً في حد الجزء الآخر الذي هو العرض لدخول الجوهر في حد العرض كما مرّ، لأنّ حد المركب لابدّ أن يكون مركباً من حدود أجزائه الغير المتداخلة.

فحد المركب من جوهر وعرض مؤلفٌ من حد الجوهر وحد العرض، فيعود إلى تثنيةٍ[٤] وتكرير يظهر[٥] ذلك عند تحليل الحدود وردّها إلى مضمّنات[٦] وتفصيل المجملات؛ فيكون الجوهر مأخوذاً في حد المركب مرتين وهو لايكون في ذاته إلّا مرة واحدة. فهاهنا أيضاً للحد زيادة على المحدود كما في حد

١) مط: الصورة.
٢) ط: الطبيعة.
٣) ط: ـ أمّا.
٤) ش: ثنية.
٥) ط: فيظهر.
٦) دا: منضمات (هامش: مضمناته).

العرض البسيط؛ والحدود الحقيقية ينبغي أن لاتكون مشتملة على زيادات.

مثال هذا ـ أي كون بعض الحدود مشتملاً على زيادة ـ تحديد الأنف الأفطس. والفطوسة هي تقعير الأنف لا مطلق التقعير[١]، وإلّا لكان الساق المقعّر أفطس؛ فإذن لابدّ من أخذ الأنف في تحديده، فإذا حددت الأنف الأفطس لابدّ لك من[٢] أخذ الأنف فيه[٣] مرتين.

فإذن، لا يخلو إمّا أن تكون أمثال هذه التعريفات المشتملة على الزيادة أو التكرار ليست حدوداً حقيقية، وإنّما الحدود الحقيقية للبسائط الغير المتعلقة بشيء كالجواهر البسيطة؛ أو يكون حدوداً على جهة أخرى واصطلاح آخر، بأن يصطلح على كون كل معرّف يؤخذ فيه معنى ذات الشيء ـ سواء كان مع زيادة أو لا ـ أنّه حد له.

وينبغي أن لايقتصر في الحد للشيء على مجرد شرح الاسم كما في التعريفات اللفظية، فيجعل أمثال هذه الأمور حدوداً حقيقية من هذه الجهة؛ إذ[٤] الحد ـ كما عرّف في المنطق ـ ما يدل على ذات الشيء المجهول. ولو كان كل قول يدل على الاسم أو يفرض بإزائه اسم حداً، لكان جميع ما اشتمل عليه كتب اللغة ككتب الجاحظ وغيره حدوداً، وليس كذلك. فإذن، ظهر أنّ الحدود في هذه المركبات والأعراض ليست حدوداً حقيقية.

✦ [ص ٢٤٤، س ١٨] قال: «وكل بسيط فإنّ ماهيته ذاته، لأنّه ليس

١) مط (بر هر دو موضع): تعقير.

٢) ش، مط، دا: ـ فإذا حددت الأنف الأفطس لابدّ لك من / ط: فإذا أخذت الأنف في حده لزم.

٣) ط: ـ فيه. ٤) ط: و.

هناك شيء قابل لماهيته ولو كان هناك ...»:

أراد بالبسيط[1] ما لا جزء له ولا تعلّق له بشيء. وماهية الشيء حدُّه، لأنّ المراد منها ما يقع في جواب ما هو، وهو لايكون إلّا حداً. والمراد بـ«الذات» الهويةُ الخارجية؛ فعلى هذا صحّ أنّ البسيط ماهيتُه ذاته، أي حدُّه يطابق ذاتَه ويصدق عليها بلا زيادة، إذ ليس له قابل. ولو كان له شيء قابل، لم تكن ماهيتُه[2] وحدّه يقابل ذاتَه، بل أزيد منها؛ لأنّ ذاته إمّا نفس المقبول، أو المركب من القابل والمقبول؛ فإن كانت نفس المقبول، وكل مقبول صورة، والصورة ليست مما يقابله حدُّه، لأنّ وجودها متعلق بغيره؛ وإن كانت مركبة من مادة وصورة، فليست هي بالصورة ما هي، فحدها ليس بالصورة وحدّها، إذ ماهية الشيء وحدّه يدل على جميع ما يتقوّم به ذاته. فتكون المادة مأخوذة في حدّه مرتين بوجهين: أحدهما كونها أحد الجزأين للمركب، والآخر كونها ممّا يتقوّم الجزء الآخر أعني الصورة[3]. وهذا معنى قوله[4]: «فيكون هو أيضاً قد[5] يتضمّن المادة بوجه»، وتذكير الضمير باعتبار المقبول.

◆ **[ص ٢٤٥، س ٦] قال: «وبهذا يعرف الفرق بين الماهية في المركبات والصورة، والصورة دائماً جزء من الماهية ...»:**

يعني بما ذكرنا ـ من[6] أنّ الحد لا يقابل المركب ولا الصورة وأنّ المركب ليس صورته ذاته ـ يعرف الفرق بين الماهية في المركبات والماهية في

---

١) نا: للبسيطة.
٢) ط: ماهية.
٣) نا: + بها.
٤) إلهيات الشفاء ص ٢٤٥، س ٥.
٥) الشفاء: ـ قد.
٦) ط: ممّا مرّ (بجاى «بما ذكرنا من»).

البسيط[١]؛ وكذا الفرق بين الصورة في المركبات والصورة في البسيط[٢]. ويحتمل أن يكون المراد أنّه يعرف الفرق بين الماهية في المركبات والصورة فيها. والأوّل أولى، وإن كان الثاني أيضاً مطلوباً.

وذلك لأنّ الصورة دائماً جزء من الماهية في المركب وليس جزءاً منها في البسيط؛ لأنّ ذاته صورته لا غير، إذ لا تركيب فيه.

وأيضاً، ماهية البسيط نفسه ـ أي حده ـ يقابل ذاته؛ بخلاف المركب، لأنّه[٣] في حدّه زيادة على ذاته. فالمركبات لا صورتها تمام ذاتها، ولا ماهيتها ـ أي حدها ـ يقابل ذاتها. أمّا الأوّل فظاهر، لما ذكر أنّ الصورة جزء من ذات المركب؛ وأمّا الثاني فلأنّ ماهية الشيء ما يكون هو ما هو والمركب ليست ماهيته هي ما هي بمادة وصورة كيف كانتا، بل بمادة وصورة مقارنة لها، وكون الصورة مقارنة معنى أزيد من نفس الصورة. وذات المركب في الخارج ليست إلّا مجموع المادة والصورة: هذا[٤] المجموع هو المركب، لا غير. والماهية هي كون الصورة مقارنة للمادة، أي كون المادة والصورة على وجه الاقتران بها والتركيب معها؛ فالصورة أحد ما يضاف إليه هذا التركيب، والمادة أيضاً كذلك، والماهية هذا التركيب الجامع للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما، أي هي[٥] مجموع المادة والصورة والوحدة الجامعة لها. ففي الماهية زيادة على الذات.

وأمّا الفرق بين الماهية والصورة في المركبات، فهو أظهر من الفرق بين الذات والصورة فيها؛ لأنّ لها زيادة على الذات وللذات زيادة على الصورة، فلها

---

١) ط: البسيطة.
٢) ط: البسيطة.
٣) دا: لأنّ.
٤) دا، ط: وهذا.
٥) دا: من.

زيادتان على الصورة التي في المركب.

◆ [ص ٢٤٥، س ١٤] قال: «فللجنس بما هو جنس ماهية، وللنوع
بما هو نوع ماهية، وللفرد الجزئي أيضاً[1]
بما هو مفرد جزئي ماهية مما يتقوّم
به من الأعراض اللازمة وكأنّ[2] ...»:

كان المطلوب فيما مرّ أنّ الحد والماهية في أشياء ذوات ماهيات وحدود متفاوت ويكون قوله عليها على سبيل التشكيك[3] وتقدم وتأخر؛ والمطلوب هاهنا أنّ قول الحد والماهية على الجنس والنوع وعلى المفرد الشخصي بالاشتراك الاسمي فقط، إذ[4] المفرد أيضاً له ماهية بمعني ما به الشيء هو ما هو وما به الذات هي ما هي لكن ليس له حدّ بوجه من الوجوه.

وقوله[5]: «وإن كان للمركب حد ما» معناه أنّه ليس المانع من كونه ذا حد أنّه مركب، إذ قد علمت أنّ للمركب حداً؛ إلّا أنّ حدود المركبات على وجه آخر، إذ فيها زيادة على المحدودات، بخلاف حدود البسائط حيث إنّها تقابل وتوازي لمحدوداتها.

وأمّا المفرد فلا ماهية له بمعنى ما يقال في جواب ما هو، لأنّ المقول في الجواب عنه أمور كلية؛ ولا حد له، لأنّ الحد مؤلف من أسماء ناعتة وصفات ذاتية كلية وليس في شيء منها إشارة إلى شيء معين محسوس. ولو كانت فيها

---

١) ط: ـ أيضاً.
٢) الشفاء: فكأن.
٣) دا، مط: تشكيك.
٤) ط: و.
٥) همان، س ١٨.

إشارة إلى شيء لم يكن حداً ناعتاً، بل تسمية فقط، لا تعريفاً وتفهيماً؛ أو دلالة على نحو آخر كحركة أو إشارة أو ما أشبه ذلك من إبصار أو لمس؛ فليس في شيء من هذه الأمور تعريفاً واكتساباً للمجهول بالنعوت والأقوال الشارحة. ولأنّ كل اسم يجمع ويحصر في حد المفرد الشخصي يكون دالاً على نعت وصفة، والنعوت والأوصاف لاتكون إلّا بمعان يحتمل الوقوع على كثرة فتكون كلية.

وضمّ الكلي إلى الكلي لا يخرجه عن الكلية واحتمال الشركة، ولا يجعله شخصياً؛ نعم، ربما أفاد التأليف والتقييد للكي بكلي آخر قلة الشركاء فيه بحسب الخارج، فإنّه إذا كان «آ» معنى كلياً كالكاتب، ثمّ أضيف إليه معنى آخر كالضاحك، قلّ الشركاء؛ ثمّ معنى آخر كالأبيض، ثمّ المتحرك، ثمّ الأعمى، وهكذا غيره حتى صار الكاتب الضاحك الأبيض المتحرك الأعمى العالم الورع التقيّ النقيّ إلى ألف ألف صفات ونعوت كلية، لم يصر بهذه القيود والمخصصات مما يمتنع وقوع الشركة فيه[١]. نعم، ربما كان نوعاً منحصراً في واحد. أمّا الشخصية فلا يمكن حصولها بهذه النعوت الكلية، قليلة كانت أو كثيرة؛ ولا يمكن معرفته إلّا بالمشاهدة الإشراقية والإشارة الحسية، كسقراط مثلاً، فإنك إن أردت تحديده وقُلت: «الرجل الفيلسوف الدَيِّن المقتول ظلماً بالسمّ المخصوص الذي اسمه فرفيون» كان فيه شركة، وإن قلت: «ابن فلان» أو «في زمان الملِك وحكم فلان» أيضاً حكمه، وكذا «الكون في الزمان»، فكان في المجموع أيضاً احتمال شركة على كثيرين إلّا أن ينتهي إلى الإشارة أو التسمية اللفظية فبطل كونه تحديداً.

فإن زدت وقلت: «هو المقتول في مدينة كذا في يوم كذا»، فهذا الوصف

---

١) ط: ـ فيه.

أيضاً[1] مع تشخيص متعلقه من تلك المدينة المعروفة بالحس وخصوصية ذلك الجزء الزماني أيضاً كلي محتمل للشركة، إذ العقل ممّا[2] يجوّز أعداداً كثيرة بهذه الصفة قُتِلوا في تلك المدينة يوم كذا؛ إلى أن يسند إلى أمر شخصي، فحينئذٍ إن كان الاطلاع عليه بالإشارة الحسية أو المشاهدة فلم يكن تحديداً ولا تعريفاً عقلياً، وإن كان غير ذلك فلم يكن الشخص بهويته الشخصية الممتنعة عن الشركة معلوماً، سواء كان المستند إليه شخصاً من أشخاص النوع الكثير الأفراد أو من الأشخاص التي نوع كل منها مقصور على شخص والشخص مستوف لحقيقة نوعه متكفل لبقاء نوعه بذاته بلا مشاركة نظير له. لكن الفرق بأنّ القسم الأوّل ممّا ليس للعقل سبيل إلى رسمه بخصوصه ولم يعرف متى تكوّن ومتى فسد؛ وأمّا القسم الثاني فللعقل سبيل إلى رسمه بخصوصه بنعوت كلية، لأنّ تشخصه من لوازم نوعه فيدوم رسمه ولا يفسد؛ ولكن المرسوم من حيث شخصه لا يوثق بوجوده ودوام قول الرسم عليه إلّا بدليل عقلي يحكم بدوامه على وجه كلي، فلم يكن هذا حداً حقيقياً؛ لأنّ الحد الحقيقي للشيء ما يعرف به ذات الشيء بما[3] يدخل في ذاته، ومن جملة ما يدخل في ذات الشخص بما هو شخص تشخّصه الذي به يمتنع عن الشركة، وما يعرف العقل بالنعوت والدلائل يكون كلياً، فلم يكن حداً حقيقياً له.

فظهر بهذا البيان أنّه لا حدّ حقيقياً للمفرد الشخصي، وإنّما يعرف بلقب أو إشارة حسية أو علم شهودي أو نسبة إلى أمر تعرف بأحد هذه الأمور.

واعلم أنّ السرّ في أنّ الشخص بما هو شخص لايمكن معرفته بالحد أنّ

---

١) مط: ـ أيضاً. ٢) ط: مما.

٣) دا (تصحيح شده در هامش)، ط: مما.

تشخّص الشيء إنّما هو نحو وجوده، والوجود ـ كما ذكرنا مراراً ـ هوية بسيطة عينية لا جنس لها ولا فصل فلا حدّ[1] لها؛ لأنّ هذه كلها مفهومات كلية لا يعرف بها إلّا الماهيات والطبائع الكلية، والواقع في جواب ما هو أقوال كلية. فالوجود لا ماهية له بهذا المعنى، وإنّما له الماهية بمعنى آخر ـ أي ما به الشيء هو ما هو. وإذا[2] قيل: «الوجود ماهيته عين هويته» أريد بها هذا المعنى؛ وإذا قيل: «الأشياء ذوات[3] ماهياتها غير وجوداتها» أريد بها المعنى الأوّل. فإذن، الشخص بما هو شخص لا يعرف إلّا بالإشارة الحسية أو العلم الحضوري الذي هو عبارة عن وجود الشيء الخارجي للمدرَك عند المدرِك.

والحدود والرسوم من جملة العلوم التصورية المحمولة على المحدودات الصادقة عليها مادام وجودها؛ فإذا كان المحدود ممّا له أفراد كائنة فاسدة فلم يكن صدق الحد على شيء منها دائماً، بل صدق[4] عليه متى وجد، وكذب متى فسد. فإذا وجد كان محدوداً بحدّه، وإذا فسد لم يكن محدوداً بحدّه؛ فيكون حمل الحد عليه تارة صادقاً وتارة كاذباً. فلا يمكن العلم به من طريق الحد ولا الوثوق[5] بوجوده منه إلّا اتباع الظنّ دائماً، أو بنحو آخر غير التحديد العقلي كزيادة إشارة أو مشاهدة حضورية فيصير بتلك الزيادة معيناً محدوداً موثوقاً به. وإذا لم يكن، لا يكون إلّا مظنوناً، لا معلوماً بذلك الحد فقط أنّ له حده.

فلم يكن الجزئي محدوداً بالحقيقة، إذ المحدود بالحقيقة ما يكون صدق حدّه عليه يقينياً دائماً. فمن أراد أن يحد الجزئيات الفاسدة، فقد ركب شططاً

---

١) مط: ولا حدّ.
٢) ط: فإذا.
٣) ط: + ماهيات.
٤) مط: يصدق.
٥) دا: الوقوف.

وتعرّض «لإبقائها»[1] ـ وفي بعض النسخ «لإيقانها».

فقد ثبت أن لا حدّ للشخصي[2] ولا ماهية له بمعنى ما يجاب به عن السؤال بـ «ما هو»؛ فيكون قول الماهية عليه وعلى الأنواع والأجناس بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز.

واعلم أنّ في هذا الفصل وجوهاً من النظر والبحث:

الأوّل: إنّ الحد ـ كما علمت غير مرة ـ ليس للوجودات، وإنّما هو للماهية أو لذي الماهية. ثمّ إنّ عرضية الأجناس[3] وأنواعها إنّما هي نحو وجودها، وليس مفهوم العرضية داخلاً في ماهيات الأعراض كالسواد مثلاً؛ فإنّ له ماهية نوعية وهي اللون القابض للبصر، واللون ماهية جنسية وهو الكيفية المبصرة، ولها تعلّق بالموضوع وهو نحو وجودها وعرضيّتها. فلا يلزم دخول الموضوع في حدود الأعراض، فلم يلزم تحديدها[4] زيادة الحد على المحدود.

الثاني: إنّ الحد إنّما يكون لذوات الماهيات التي لها وحدة طبيعية، سواء كانت بسيطة خارجية أو مركبة من مادة وصورة. وأمّا المركب من مقولتين كجوهر وعرض مثل الجسم المتحرك أو الإنسان الأبيض، فليس له حد غير حدود أجزائه، كما لا وجود له بالذات إلّا وجود أجزائه. وقد مرّ من الشيخ ذكر هذا المطلب حيث قال في أوّل المقالة الثانية[5]: «إنّ الوجود قد يكون بالذات مثل وجود الإنسان إنساناً، وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد أبيض. والأمور التي بالعرض لا تحد»، فلنترك الآن ذلك».

---

١) إلهيات الشفاء ص ٢٤٧، س ١٢.

٢) مط، ط: للشخص.

٣) ط: أجناس الأعراض.

٤) مط: تجديدها.

٥) إلهيات الشفاء ص ٥٧.

فعلم أنّ المركب من الجوهر والعرض لا حدّ له، فلم يلزم من هذه الجهة أيضاً تكرار في الحد وزيادة له على معنى الحدود[1] في نفسه.

الثالث: إنّ في مثال الأنف الأفطس مع ما سبق من أنّ المركب من الموضوع والعرض لا حد له، ففيه أنّ إطلاق الفطوسة على تقعير الأنف دون تقعير الساق وغيرها[2] أمر لفظي مختص رعايته بلغة العرب لأجل زيادة الإفصاح[3] الذي فيها؛ فسمّوا هذا التقعير فطوسة لا لأمر فصلي زائد على نفس التقعير منوّعٍ له داخلٍ في حده مختصٍ به دون سائر التقعيرات. وكذلك سمّوا أنحاء باطن القدم خمصاً، والقدم المنحني أخمص. ولهم أن يسمّوا تقويس الحاجبين باسم مختص، واستقامة الأنف باسم، دون سائر التقويسات والاستقامات. وذلك لا يوجب دخول معنى ذاتي في هذا القسم من الانحناء والتقويس والاستقامة حتى يجب أخذه في الحد.

وبالجملة، الإضافة إلى مطلق الموضوع غير داخل في ماهية الأعراض، فضلاً عن الموضوع[4]؛ بل هذه أمور اعتبارية وضعية ليست حقيقية حتى تكون لها ماهيات وحدود.

الرابع: إنّ قوله[5]: «إنّ البسيط ذاته صورته؛ والمركب ليست ذاته صورته، بل الصورة مع المادة» غير مستقيم، فإنّ اسم الصورة أخذها في الموضعين بالاشتراك الاسمي. فإنّ الصورة قد يقال على الماهية النوعية، وقد يقال على الأمر الحالّ في المحل الذي لا يتقوّم وجوده ولا تتمّ نوعيته إلّا بما حلّ

---

١) ط: المحدود.
٢) دا، مط: غيره.
٣) مط: الإيضاح.
٤) دا: + الخاص.
٥) إلهيات الشفاء ص ٢٤٥، س ٦ (باختلاف در لفظ).

فيه؛ فلا يصحّ أن يقال للبسيط المفارق عن المادة «صورة» بوجه من الوجوه.

فقوله[1]: «كل بسيط صورته ذاته» إن أراد بها المعنى الثاني، فلا فائدة في هذا الكلام، لأنّ المركب من الشيء وغيره غيره؛ وإن أراد بها المعنى الأوّل، فلا فرق بين البسيط والمركب في أنّ طبيعتها النوعية وصورتها العقلية محمولة عليها ولا تكون الصورة العقلية للمركب جزء ماهيته بل هي مجموع صورته ومادته.

والعجب أنّه قد ذكر أنّ صورة الشيء هي ماهيته التي بها هو ما هو، ثمّ يقول عقيبه[2]: «ومادته هي حامل صورته»، وهذا بعيد، فإنّ الصورة بالمعنى الذي يصحّ أن تحمله الهيولى ليست الصورة التي هي بمعنى الماهية؛ فإنّ هذه الصورة هي مجموع المادة والصورة في المركب، لا ما تحمله المادة نفسه. نعم، قد تعمّم الصورة في الاستعمال بحسب اصطلاح أعمّ فيعنى بها ما يستكمل به نوع من الأنواع ويكون به بالفعل في ذاته؛ فالنفس بهذا المعنى صورة، والفصول باعتبار مّا صورة، والمشخصات أيضاً كذلك. فعلى هذا ليس المعنى الجنسي ولا الماهية النوعية من حيث هي معتبرة حقيقة نوعية، لاحتياجها إلى مكمّلات شخصية. وبالجملة، فقوله[3]: «إنّ البسيط ذاته صورته؛ والمركب صورته ليست ذاته، بل جزء ذاته» غير مستقيم؛ إذ ليست الصورة في الموضعين بمعنى واحد.

الخامس: إنّ قوله[4]: «إنّ كل بسيط فإنّ ماهيته ذاته، وأمّا المركبات فليست ماهياتها ذاتها» ـ وأراد بـ«البسيط» ما لا جزء له ولا قام بشيء ـ ليس بموجّه؛ لأنّ

---

١) چنانكه اشاره شد عين عبارت الشفاء نيست.

٢) چنين عبارتى در اين قسمت نيست.

٣) همان عبارت قبلى است.

٤) همان، س ٦.

مراده كما شرحنا أنّ حد الصورة القائمة بمادة كحد العرض مشتمل على زيادة وهي أخذ المحل في حده، وأنّ حدّ المركب مشتمل على أخذ المادة فيه مرتين: مرة لأنّه جزء للمركب، ومرّة لأنّه مأخوذ في حد الجزء الآخر أعني الصورة.

وفيه نظر: أمّا الأوّل، فإنّ الصورة في ذاتها وحقيقتها غير مفتقرة إلى المادة، لأنّها متقدمة على المادة شريكة علتها التي هي الجوهر المفارق، سواء كانت صورة امتدادية مقومة للجسمية المطلقة أو صورة طبيعية منوّعة للجسم ـ كما حقّق في مباحث التلازم بين المادة والصورة ـ؛ وإنّما تحتاج إلى المادة في لوازم تشخصها وأفعالها وانفعالاتها. ومثل هذه الأمور لاتكون داخلة في ماهيات الأشياء وحدودها، لأنّها من توابع الوجودات وقد علمت أنّ الوجود غير داخل في الماهيات والحدود.

وأمّا الثاني، فقوله[١]: «إنّ ماهية المركب جامعة للصورة والمادة، والوحدة الحادثة منهما»؛ أقول: هذه الوحدة ليست وحدة تأليفية حادثة ولا زائدة على حقيقة الصورة، بل الصورة هي تمام المادة وكمالها، والمادة منغمرة فيها. والشيء مع تمامه هو ذلك الشيء بالفعل، ومع ذاته بالقوة، وتمام الشيء هو ذلك الشيء على وجه أكمل وأولى؛ ونسبة المادة إلى الصورة في الوجود والتحقق كنسبة الجنس إلى الفصل في التقرّر والتحصّل.

وقد بالغ الشيخ في بيان أنّ انضمام الفصل إلى الجنس ليس كانضمام معنى خارج إليه؛ فإذا انضمّ إلى مفهوم الحيوان قولنا: «الناطق»، فليس إلّا تعيين الحيوانية المبهمة. والفرق بينهما كالفرق بين المبهم والمحصّل، إلّا أنّ العقل يعتبر النوع تارة مبهماً وتارة معيناً فيعتبرهما جنساً وفصلاً، ويجعل النوع

---

١) همان، ص ١٢: «والماهية هي نفس هذا التركيب الجامع للصورة والمادة، والوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد».

مركباً منهما في الذهن وهما في الخارج شيء واحد. وحال المادة والصورة في الوجود شبه حال الجنس والفصل في التقرّر؛ فإنّ المادة تارة توجد في الخارج لا بهذه الصورة، وتارة بهذه الصورة، لأنّها مبهمة الوجود كما أنّ الجنس مبهم المعنى النوعي؛ فإذا[1] وجدت بصورة معينة كان وجودها بعين[2] تلك الصورة، لكن للعقل أن يحلّل النوع المادي ويعتبر فيه وجوداً للمادة ووجوداً للصورة من جهتَي النقص والكمال والقوة والفعل ويأخذ من أحدهما المعنى الجنسي ومن الآخر المعنى الفصلي، ويجعلهما حداً للمركب وماهية له من غير حاجة إلى زيادة معنى ولا تكرير وثنية للمادة.

السادس: إنّ قوله[3]: «للجنس ماهية وللنوع ماهية وللمفرد الجزئي أيضاً ماهية» كلام مغلط يوهم أنّ الماهية بمعنى واحد ـ وهو معنى الحدّ ـ يقال على[4] الثلاثة، وليس كذلك؛ إذ لا حدّ ولا ماهية للشخص بما هو شخص، إذ الوجود ـ كما علمت ـ داخل في الهوية الشخصية، والوجود لا حدّ له ولا ماهية، فكذا الشخص.

* * *

١) دا: فماذا.

٢) ط: بين.

٣) همان، س ١٤.

٤) ش: ـ على.

فصل [الفصل التاسع]

في مناسبة الحدّ[1] وأجزائه

يريد بيان أنّ أجزاء الحدّ قد تكون متأخرة عن المحدود؛ بخلاف أجزاء المحدود، فإنّها لاتكون كذلك أصلاً.

◆ [ص ٢٤٨، س ٤] قال: «ونقول: إنّه كثيراً ما يكون في للحدّ أجزاء هي أجزاء المحدود، وليس إذا قلنا ...»:

أجزاء الحدّ قد تكون أجزاء المحدود بعينها، والفرق بينهما من جهة الوجود والمعنى؛ وقد تكون غير أجزاء المحدود؛ وربما تكون نفس المحدود من أجزاء حدّه.

ولعلّ قائلاً يقول: إنكم قلتم: إنّ الجنس والفصل ليسا جزأين موجودين للنوع؛ فكيف تكون أجزاء الحد أجزاءَ المحدود، والمحدود ـ وهو النوع ـ لا جزء

---

١) دا: المحدود.

له، إذ الجنس عينه والفصل عينه وكلاهما محمول عليه متّحد معه؟

فيقال له: ليس[١] إذا لم يكن الجنس ولا الفصل جزءاً للنوع لم يكن[٢] جزءاً أصلاً. بل قد تكون لبعض الأنواع المحدودة أجزاء هي ليست بأجناس وفصول وإن كانت مناسبة لها، وذلك من أحد صنفي الجواهر والأعراض، إذ كل منهما صنفان: مركب وبسيط؛ أمّا المركب الذي في الأعراض فهو من[٣] الكميات ـ متصلة كانت كالمقادير[٤] أو منفصلة كالأعداد ـ إلّا أنّ الأجزاء في المتصلات بالقوة وفي المنفصلات بالفعل؛ وأمّا الذي في الجواهر فهو من الأجسام التي لها مادة وصورة كالحيوان المركب من النفس والبدن، فهما جزآن للنوع، بإزائهما[٥] الجسم النامي والحساس جزآن للحد[٦].

◆ [ص ٢٤٨، س ٨] قال: «وظاهر الحال يؤمئ[٧] إلى أنّ ...»:

لمّا كان الحد بالذاتيات وهي أقدم من المحدود، فظاهر الأمر يدل على أنّ أجزاء الحد لابد أن يكون أقدم من المحدود؛ لكنّه كثيراً ما يتفق أن يكون العكس فيكون المحدود أقدم من أجزاء الحد، كما في تحديد القوس وتحديد الإصبع وتحديد الزاوية الحادّة؛ فإنّ هذه الأمور إنّما تحدّ بما هذه أجزاء له. يعني أنّ الإصبع مثلاً جزء من الإنسان، فإذا أريد أن يحدّ الإصبع يحدّ بالإنسان الذي هو كلّ له ولباقي الأعضاء، ولا يحدّ الإنسان بالإصبع؛ والقوس جزء من الدائرة،

---

١) مط: ـ ليس.
٢) ط: ـ لم يكن.
٣) ط: في.
٤) مط: كالمقادير كانت.
٥) ط: بإزائها.
٦) دا: + أيضاً.
٧) ش: نومى.

فإذا أريد تحديده، يقال: إنّها قطعة من الدائرة ولا تحدّ الدائرة بالقوس؛ والحادة جزء من القائمة وتحدّ بالقائمة[١]، ولا تحدّ القائمة بالحادة؛ فهذه الكُلّات تقع في حدود أجزائها، ولا تقع هذه الأجزاء في حدود كلّاتها. وكان يجب أن يحد الكل بجزئه لا أن يحدّ الجزء بما هو كلّه، فلابدّ أن يعرف لهذا الأمر منشأ وعلة.

✦ [ص ٢٤٨، س ١٣] قال: «فنقول: إنّ هذه ليس شيء منها أجزاء الموضوع[٢] هي[٣] من جهة ماهيته ...»:

يريد بيان اللمّية في كون هذه الأمور واقعة في حدود أجزائها وعدم كون الأجزاء واقعة في حدودها[٤].

اعلم[٥] أنّ أجزاء الشيء قد تكون أجزاء لماهيته[٦] وصورته الحقيقية العقلية، وقد تكون أجزاء لوجوده وصورته الكونية. وأجزاء الوجود أيضاً قد تكون أجزاء لأصل الوجود، وهي التي لابدّ من تحقّقها في تحقّق الشيء أينما وجد الشيء وكيف وجد ومتى وجد؛ وقد تكون أجزاء له بحسب كمال ذاته وتمام خلقته. فالتي تقع من الأجزاء في حدود الأنواع إنّما هي أجزاء ماهياتها، وهي المعاني المحمولة عليها المتحدة معها في الوجود؛ إذ قد علمت أنّ الوجود بالقياس إلى الماهية كالعرض بالقياس إلى معروضه، فكذا أجزاء الوجود بالقياس إلى أجزاء الماهية كالعوارض لتلك الأجزاء؛ والتحديد إنّما يقع بذاتيات الأمور المحدودة، لا بعرضياتها.

---

١) ط: ـ وتحد بالقائمة.

٢) دا (هامش)، ط: المحدود / الشفاء: النوع.

٣) الشفاء: ـ هي.

٤) دا: ـ وعدم كون الأجزاء واقعة في حدودها.

٥) مط: واعلم.

٦) ط: لماهية.

فإذن، ليست الأجزاء الوجودية داخلة في التحديد، فضلاً عن الأجزاء التي لا مدخلية لها في أصل الوجود وقوامه، بل في كمالية الوجود أو في كمالية أجزاء الوجود أو في حسنها وزينتها؛ فالأُولى كاليد والرِّجل، والثانية كالأصابع والأظفار، والثالثة كالحاجبين والأشفار. فإذا تقرّر هذا فنقول:

هذه الأجزاء إنّما لاتقع في حدود كُلّاتها لأنّها ليست هي أجزاء لموضوعاتها من جهة ماهيتها وصورتها العقلية: فماهية الإنسان هي المركب[1] من الحيوان والناطق، وماهية الدائرة هي الخط المستدير إن كانت خطية، أو السطح المحاط بالخط المستدير إن كانت سطحية ـ فجزآها إنّما هما الخط والاستدارة أو السطح وكونه محاطاً بمستدير ـ، وماهية القائمة هي السطح المحاط بخطين متلاقيين يقوم أحدهما بالآخر؛ فليس الإصبع جزءاً من ماهية الإنسان، ولا القوس جزءاً من ماهيه الدائرة[2]، ولا الحادّة[3] جزءاً من القائمة[4]. إذ ليس من شرط الإنسان من حيث هو إنسان[5] أن يكون ذا أصبع ولا أن يكون ذا يد أو رِجل، ولا من شرط الدائرة أن تكون لها قطعة، ولا من شرط القائمة أن تكون فيها حادة؛ بل هذه الأمور ممّا توجد بعد تحقق ماهية الكلّات وصورتها لانفعال أو هيئة تعرض لموادها وموضوعاتها الخارجية أو العقلية، فهي إنّما كانت أجزاء لموادّها لا لماهياتها وصورها العقلية.

واعلم أنّ البدن مادة خارجية للإنسان، لأنّه نوع[6] مركب في الخارج من البدن والنفس وهما المادة والصورة. وأمّا الدائرة السطحية فهي نوع بسيط في

١) دا، مط: المركبة.

٢) دا: ـ ولا القوس جزءاً من ماهية الدائرة.

٣) ط: اتحاده.

٤) دا، مط: ـ ولا الحادة جزءاً من القائمة.

٥) ط: الإنسان.

٦) مط: ـ نوع.

الخارج، لكنّها مركب عقلي من مادة وصورة عقليتين؛ فالسطح مادة عقلية لصورة الدائرة. وكذا الزاوية القائمة لها مادة عقلية وصورة عقلية، فالسطح مادة عقلية لصورتها أعني هيئة الزاوية القائمة.

فالإنسان إنّما يحدث من الصورة الإنسانية في مادة كونية، ثم يحدث له الأعضاء من جهة انفعالات واستحالات[١] تحدث فيها شيئاً فشيئاً حسب فعل المصوّرة لحاجة النفس إلى آلات[٢] وأدوات هي شرائط أفعالها ومبادئ استكمالاتها ممّا لا دخل لها في أصل الماهية والصورة الإنسانية، بل في الارتقاء إلى غاياتها والإبقاء لحياتها الشخصية والنوعية، كما يدلّ عليه علم التشريح.

وأمّا الدائرة والزاوية، فالانقسام لسطحهما ومادتهما العقلية الذي يوجب حصول القوس والحادة فيهما ليس ممّا يتعلق به استكمال لمادتهما بصورتهما، أعني الشكل المستدير والهيئة المسمّاة بـ«الزاوية القائمة». ولو كان الانقسام الواقع في المادة السطحية إلى القسي والزوايا الحوادّ ممّا يتعلق بها استكمال صوري لهما[٣]، لكان كل دائرة منقسمة إلى القسي وكل زاوية ذات أجزاء زوايا حادة، وليس كذلك وليست هي من الملازمات فضلاً عن المقوّمات؛ لأنّ ما نحن فيه يخلو من الانقسام ومن تلك الأجزاء، كما يخلو الإنسان مما يجري مجرى تلك الأجزاء كالإصبع، كما مرّ من أنّ الإنسان ليس يحتاج في الإنسانية إلى مثل هذه الأعضاء، بل ليستعمل مادته البدنية إذا تمّت أحواله لأغراض وغايات أخرى. فمثل هذه الأجزاء التي هي للمادة وبسببها[٤] لغايات

---

١) ط: الانفعالات والاستحالات.

٢) مط: الآلات.

٣) ط: لها.

٤) دا: - وبسببها.

أخرى - لا لحاجة الصورة إليها في أصل القوام - ليس ممّا يؤخذ[١] في الحد البتّة. فهذا هو السبب في عدم وقوع هذه الأجزاء في حدود ما هي أجزاء له. بقي الكلام في علة وقوع تلك الكلّات[٢] في حدود أجزائها؛ فاسمع لما يتلى عليك.

◆ [ص ٢٤٩، س ١٠] قال: «لكنّها إذا كانت أجزاء المادة ولم تكن أجزاء ...»:

يعني أنّ هذه الأجزاء كما لم تكن أجزاء للماهية ولا للصورة، كذلك ليست أجزاء للمادة نفسها بما هي مادة مطلقة ولا بما هي لتلك الصورة بحسب نفس طبيعتها وذاتها وأصل وجودها مطلقاً؛ إذ ليس من شرط الجسم بما هو جسم أن يكون له أصبع ولا يناسبه أن يكون ذلك جزءاً له؛ ولا من شرط السطح أن يكون جزؤه قوساً أو زاوية؛ ولا أيضاً من شرط مادة ماهية الإنسان وصورته أن يكون فيها أصبع. لكن لمّا كانت الصورة الإنسانية اقتضت في مادتها لغاية أخرى راجعة إليها أن يكون فيها أصبع فوجب أن تؤخذ في حده الماهية النوعية الإنسانية وصورتها الخاصه؛ وكذا لمّا كانت الدائرة اقتضت أن تكون مادتها السطحية إذا جزّأت وقسّمت بخط كان جزؤها قوساً فوجب أن تؤخذ الدائرة في حد القوس؛ وكذا قياس حال القائمة مع الحادة. فلأجل هذه العلة تؤخذ صورة هذه الكلّات - أي ماهيتها النوعية - في حدودها هذه الأجزاء.

وبالجملة، ليست جزئيتها بالقياس إلى ما وقعت في حدودها ولا التي وقعت في حدودها ممّا يفتقر إليها في أصل قوامها أو في قوام مادتها بما هي مادتها على الإطلاق[٣]، وإنّما الافتقار إليها في شيء زائد على أصل قوامها وقوام

---

١) ش: - أخرى فمثل هذه الأجزاء... ليس ممّا يؤخذ

٢) ش: - الكلّات.

٣) ط: + بوجه.

مادتها النوعية؛ بل هذه الأجزاء تفتقر في قوامها إلى هذه الكلّات، لأنّها ناشئة عنها بوجه، فلا جرم تؤخذ في حدود هذه الأجزاء.

◆ [ص ٢٤٩، س ١٥] قال: «ثمّ تفترق[١] هذه الأمثلة الثلاثة فإنّ الإصبع في الإنسان جزء بالفعل، فإذا حدّ أو رسم الإنسان من حيث ...»:

لمّا ذكر جهة الاشتراك بين هذه الأمثلة الثلاثة، وهي أنّها ليست أجزاء لماهية ما هو الكل ولا لمادتها من حيث أصل ذاتها وصورتها ولهذا لم تقع في حدود تلك الكلّات أنفسها لهذه العلة، وأنّها وقعت في حدودها نفس تلك الكلّات لعلة أفادها أيضاً؛ أراد أن يذكر جهة الافتراق بينها:

أمّا بين المثال الأوّل والمثالين الأخيرين، فبأنّه جزء موجود بالفعل فيما هو كلّه وهما جزآن موجودان بالقوة فيما يقاسان إليه بالجزئية: إذ الإصبع موجود بالفعل في الإنسان الشخصي[٢] الكامل الأعضاء وجزء له، فإذا أريد تحديده لابدّ أن يؤخذ[٣] الإصبع في حده؛ وكذا لو أريد أن يرسم هذا الإنسان من حيث هو كامل الأعضاء لابدّ أن يؤخذ الإصبع بذاته أو بصفة تساويه.

واعلم أنّ قول الشيخ[٤]: «إذا حدّ أو رسم الإنسان من حيث هو شخص كامل» لا ينافي قولنا سابقاً إنّ الشخص بما هو شخص لا حدّ له؛ لأنّ المراد مما ذكرنا أنّ الشخص لا حدّ له من جهة شخصيته، لا أنّه لا حدّ له من جهة ذاته

---

١) ط: يفرق.
٢) دا: ـ الشخصي.
٣) دا: + بذاته.
٤) إلهيات الشفاء ص ٢٤٩، س ١٦.

النوعية أو[١] الصنفية. فزيد مثلاً له حد من[٢] جهة إنسانيته التي هو أصل ماهيته، وله حد من جهة كونه كامل الأعضاء أو أسود أو عالماً[٣] أو غيرذلك؛ نعم، الحد والرسم لايكون إلّا بتصورات عقلية كلية. والحاصل أنّ في هذا المثال ثلاثة أشياء[٤]:

أحدها: إنّ الإصبع لايقع في تحديد الإنسان، وقد علمت وجه ذلك.

الثاني: إنّ الإصبع داخل في تحديد الإنسان الكامل الأعضاء الصنفي أو الشخصي، لأنّه جزء ذاتي لذلك الإنسان في كونه شخصاً كاملاً.

الثالث[٥]: إنّ الإنسان المطلق واقع في حد الإصبع، لأنّه مما يقتضيه؛ وهذا كما يؤخذ في حدّ أحد المتضايفين ذات المضاف الآخر مع سببيته الموجبة للإضافة بينهما.

والأمر الثاني يختص بهذا المثال وبه يفترق عن الباقيين، لأنّ هذا القسم وهو الإنسان الكامل من الجمل والكلّات التي يجب أن يكون الجزء فيها جزءاً بالفعل لا بالقوة.

وأمّا[٦] المثالان الآخران ـ يعني الدائرة والزاوية القائمة ـ، فليسا من الجملة[٧] التي يجب أن يكون فيها جزء بالفعل.

◆ [ص ٢٥٠، س ٦] قال: «ويشبه أن تكون الدائرة إذا قسّمت بالفعل إلى قطعة[٨] بطلت الوحدة لسطحها[٩] ...»:

---

١) ط: و.

٢) ش: له.

٣) ش: عدلاً.

٤) ش، مط: ـ أشياء.

٥) دا، مط: والثالث.

٦) مط: ـ وأمّا.

٧) مط: الجمل.

٨) الدشداه: قطع.

٩) ط: بسطحها.

لمّا قرّر الفرق بين المثال الأوّل وذينك الآخرين بأنّ الجزء فيه بالفعل وفيهما بالقوة، أراد التنبيه على هذا.

اعلم أنّ الأشكال السطحية ـ وما يجري مجراها من الأنواع المقدارية ـ تعتبر في حدودها وأقسامها الوحدة الاتصالية. فالدائرة سطح واحد يحيط به خط واحد مستدير؛ والسطح و[١] غيره من المقادير إذا[٢] قسّمت قسمة خارجية بطلت وحدتها، وببطلان وحدتها الاتصالية فسدت ذاتها الشخصية ولم يبق ذاتاً واحدة موجودة، والشيء المعدوم لايكون له جزء ولا لجزئه كل؛ فإسناد الجزئية إلى الأجزاء المقدارية بضرب من المسامحة أو التشبيه، لأنّ أشبه الأشياء بأن يكون جزءاً لذلك المقدار هو ذلك المسمى بـ«الجزء».

وأيضاً في قوة المتصل الواحد من جهة مادته أن يصير متجزّئاً. وأيضاً المتصل المقداري وإن لم يكن قابلاً للانقسام الخارجي، لكنّه قابل للانقسام الوهمي و[٣] الفرضي، فإنّه يجامع وجوده وجود الأجزاء من غير أن تبطل ذاته. وكذلك حكم القائمة في جميع ما ذكر.

✦ [ص ٢٥٠، س ٩] قال: «**ثمّ الدائرة والقائمة تختلفان في شيء، وهو أنّ قطعة الدائرة لاتكون إلّا ...**»:

يريد بيان الفرق بين المثالين الأخيرين ـ وهما الدائرة والقائمة ـ بما حاصله أنّ مفهوم الجزء في أحدهما مفهوم إضافي، وفي الآخر ليس كذلك. فإنّ قوس الدائرة قطعة من دائرة، يعني لابد من وجود دائرة بالفعل حتى ينفصل

---

١) مط: ـ و. ٢) ط: إن.
٣) ط: أو.

منها خارجاً أو تعتبر فيها وهماً قطعة. وأمّا الحادة فليس من شرط وجودها ولا من شرط توهّمها أن تكون في الوجود قائمة تضاف إليها تلك الحادة بأنّها جزء لها، إذ ليست حادة بالقياس إلى زاوية منفرجة أو قائمة. وكونها حادة وإن كان أمراً نسبياً إضافياً، لكن المنسوب إليه ليس إلّا ما هو أعظم منها، سواء كان حادة أخرى أو غيرها؛ بل الزاوية الحادة إنّما هي في نفسها حادة بسبب وقوعها من وضع أحد الضلعين عند الآخر فيعرض لها من جهة ميل أحد الخطين عن الآخر أو قربه منه إضافة، لأنّ هذه الأمور من باب الإضافة وإن لم تكن دالّة على هذه الإضافة التي هي إلى القائمة بالفعل لخفائها وغموضها، لكن دلّت عليها بالقوة بعد التبيين ـ كما يذكره الشيخ.

✦ [ص ٢٥٠، س ١٦] قال: «**ثمّ لمّا كانت الزاوية السطحية إنّما تحدث عن قيام خط ...**»:

الزاوية قسمان: سطحية وجسمية. والسطحية سطح أحاط به خطّان يلتقيان عند نقطة من غير أن يتحدا. وهي قد تكون مستقيمة الخطين أو مستديرتهما أو مختلفتهما[١]؛ ولكل من الأخيرتين[٢] أقسام باعتبار جهتي التحديب[٣] والتقعير للخط المستدير:

فللمستديرة الخطين ثلاثة أقسام: لأنّه إمّا أن تكون حدبتاهما من جانب واحد، أو حدبة كل منهما إلى جهة التلاقي وتقعيراهما[٤] إلى خلافها[٥]، أو بالعكس

---

١) دا: مختلفها / ط: مختلفيهما.
٢) دا: الأخيرين.
٣) ش: التحدب.
٤) دا: تعقراهما.
٥) دا: خلافهما.

من ذلك وللمختلفة قسمان. ولكل من هذه الأقسام أيضاً أقسام ثلاثة: القائمة والحادة والمنفرجة.

وأمّا الزاوية المجسمة، فهي جسم أحاط به سطح واحد مستدير مُنتهٍ إلى نقطة أو سطوح متلاقية منتهية إلى نقطة. وهي أيضاً كالسطحية[١] تنقسم إلى قائمة وحادة ومنفرجة؛ والقائمة منها هي التي إذا توهّم قطعها بسطح مستوٍ مارّ على سهم الزاوية، حصل منه مثلّث قائم الزاوية. لكن الشيخ خصّ البيان بالمسطحة لكونها أظهر وأشهر.

وحاصل ما[٢] لأحد أن يقول في لمّية كون الحادة مقيسة إلى القائمة محدودة بها أنّ الزوايا السطحية كلها مشتركة في أنّها حادثة عن وقوع خط على خط آخر وميله إليه. والميل إنّما يسمّى ميلاً بالقياس إلى اعتدال ما وتوسط ما، كانحراف المزاج في الحرارة ونحوها الذي يكون بالقياس إلى المعتدل المتوسط[٣] في الميول إلى كيفيات الأطراف المشابه بالخالي عن تلك الكيفيات لتوسطه بينها. وهكذا حال القائمة في ميل أحد ضلعيها عن الآخر، فإنّه في وقوعه على الآخر ليس بمائل عنه ولا إليه؛ بخلاف غيرها من الحادة والمنفرجة، فإنّ تقاطع خطّي كل منهما للخط الآخر على وجه يكون مائلاً إليه من جانب ومائلاً عنه من جانب. ولذلك تصير الحادة ملازمة لمنفرجة والمنفرجة لحادة بعد إخراج الخطين المتقاطعين، بخلاف القائمة حيث يحصل عند إخراجهما أربع قوائم كلّها متساوية.

فإذن، قد ظهر أنّ القائمة لكونها أمراً واحداً معتدلاً غير ذا ميل ولا مختلف

---

١) مط، دا: كالمسطحة.

٢) ش: ـ ما.

٣) ط: المتوسطة.

الحدود والأطراف[١] يصلح أن يقاس إليها ويحدّ بها غيرها: فيعرف الحادة بأنّها أضيق من القائمة، والمنفرجة بأنّها أوسع منها. فالقائمة كأنّها مكيال يكال بها ويعرف حال غيرها من الزوايا وأقسامها. هذا تقرير الوجه في كون القائمة واقعة في حدّ الحادة.

وأمّا شرح ألفاظ المتن:

فقوله[٢]: «الزاوية السطحية إنّما تحدث عن قيام خط على خط»، ليس المراد من القيام هاهنا ما هو[٣] مصطلح المهندسين، وهو ما يحدث به في جنبتي الخط زاويتان مساويتان[٤].

وقوله[٥]: «وكان الميل الذي يحدث هو ميل عن اعتدال ما ...»، يعني لابدّ أن يكون هذا الميل الذي لأحد الخطين إلى الآخر مقيساً إليه من حيث اعتداله وتعيين جهته، وإلّا فمطلق الميل لأحدهما إلى الآخر[٦] يوجد للحادة والقائمة[٧] والمنفرجة كلها؛ فإنّ المنفرجة التي لا أعظم منها لأحد خطيها ميل إلى الآخر بالقياس إلى خطين اتّصلا[٨] على استقامة. فإذاً لمّا كان مطلق الميل لا يقتضي إلّا مطلق الانفراج بين الخطين فلابدّ أن يكون هذا الميل محدوداً عن شيء هو لا محالة بعد خطين. فذلك الخط الذي يتوهّم مثل الخطوط[٩] لايخلو عن خمسة أقسام: إمّا خط مباين غير متصل بها بوجه؛ وإمّا متصل بالخط الذي يتوهّم ميله إليه على استقامة؛ وإمّا الذي يفعل مع الثاني زاوية منفرجة؛ أو الذي

---

١) ش: الأفراد.

٢) إلهيات الشفاء ص ٢٥٠، س ١٦.

٣) ط: ـ ما هو.

٤) ط: ـ مساويتان.

٥) همان، س ١٧.

٦) ط: ـ مقيساً إليه من حيث... إلى الآخر.

٧) ش: ـ والقائمة.

٨) دا، ط: متصلين أيضاً.

٩) دا، ط: ميل الخطوط عنه.

يفعل معه قائمة؛ أو الذي يفعل حادّة:

أمّا الأول، فلا يحد به شيء، لعدم اتصاله. وأمّا الثاني، فلا يصح اعتبار الميل عنه، إذ المفروض مائلاً عنه معه بمنزلة خط واحد مستقيم ولا ميل للخط الواحد عن نفسه. وكذلك الذي يفعل الانفراج، إذ الميل عن الانفراج إلى التضايف قد يحفظ الانفراج والوقوع تحته، لأنّه أمر مبهم غير معيّن فيكون انفراج أصغر من انفراج آخر فالأصغر من المنفرجة لايلزم أن يكون قائمة أو حادة[١]. وكذلك حكم الحادة، لكونها أمراً متفاوتاً[٢] كالمنفرجة، فحادة تكون أصغر من حادة أخرى؛ وفيها زيادة خصوصية ليست في المنفرجة، لأنّ الميل عن الانفراج قد يؤدّي إلى حصول القائمة والحادة وقد لا يؤدّي ـ كما مرّ ـ، بخلاف الميل عن الحدة حيث لايحصل منه إلّا حادة أخرى، ولأجل هذا يلزم تعريف[٣] بمجهول.

فبقي أن تكون قائمة أصلاً تعرف أوّلاً، ثمّ تعرف غيرها بها؛ لأنّ قوامها يبطل ولا ينحفظ[٤] مع الميل عنها. فيقال: القائمة هي التي يعتدل ميل أحد ضلعيها إلى الآخر؛ والحادة هي التي ميل خطها إلى الآخر أقرب و[٥] أكثر من ذلك الميل الذي لخط القائمة لو كانت، فتكون الحادة أصغر من القائمة لو وجدت؛ والمنفرجة هي التي ميل خطها أقلّ من ذلك، فيكون أعظم من القائمة لو وجدت.

◆ [ص ٢٥١، س ١٧] قال: «وليس نعني بها أنّها بالفعل موجودة مقيسة بقائمة تزيد عليها فحينئذٍ يكون

---

١) دا: + لكونها أمراً متفاوتاً.
٢) دا: ـ لكونها أمراً متفاوتاً.
٣) ط: + مجهول.
٤) ط: لا يحفظ.
٥) ش: ـ و.

الحد كاذباً ولكن بقائمة بهذه الصفة ...»:

لمّا ذكر في وجه الفرق بين المثالين أي القوس والحادة، مع اشتراكهما في أنّ كلّاً منهما جزء بالقوة، أنّ أحدهما لايحصل إلّا من كل هو موجود بالفعل وهو القوس، إذ ما لم تكن دائرة لم يكن قوس[١] بخلاف الحادة، فإنّها توجد من غير قائمة؛ فأراد أن يشير إلى إشكال يلزم من ذلك، وهو أنّ تعريف الحادة[٢] بأنّها أصغر من القائمة تعريف شيء بما ليس له حصول، فيكون كاذباً.

فأجاب بأنّ القائمة بالصفة المذكورة موجودة بالقوة، وكونها موجودة بالقوة موجود[٣] لها بالفعل؛ فيصحّ تعريف الشيء بما له حصول بالفعل ولو بكونه بالقوة، فإنّ للقوة من حيث هي قوة وجوداً بالفعل وقوة وعدماً. فالقوة القريبة كحال المني بالنسبة إلى وجود الإنسان قوة بالفعل، والبعيدة كحال الغذاء قوة بالقوة لا بالفعل لذلك؛ وأمّا الجماد كالحجر ففيه عدم الإنسان لا وجوده ولا قوة وجوده التي بالفعل ولا القوة التي بالقوة، فإنّ تلك الجمادية غير واقعة في سبيل حصول الإنسانية. ففي الحدود والتعريف يكفي كون المحدود به وما يجري مجراه حاصلاً بالقوة؛ فالحادة إنّما حدّت بقائمة هي بالقوة لا بالفعل، فلم تحدّ بنظيرتها من الحادة ولا بأمر غير حاصل ولو بالقوة[٤].

---

١) ش: قوساً. ٢) ط: + بالقائمة.

٣) ط: موجودة.

٤) ش (هامش، ص ٢٩٢): ولقائل أن يقول في الفرق الذي ذكر بين «القوس» و«الحادة» محل نظر، فإنّا لا نسلّم أنّ القوس لايوجد إلّا من دائرة بالفعل، فإنّها عبارة عن سطح يحيط به خط مستقيم وآخر مستدير هو أقل من دائرة، فيمكن وجوده من غير وجود دائرة وكذا يمكن وجود قوس خطي من غير دائرة خطية.

ويمكن جوابه بأنّ إثبات وجود القوس بالبرهان لايمكن إلّا بوجود الدائرة الحقيقية التي لايمكن إثباتها بطريق اللم إلّا عن جهة إثبات الكرة في البسائط الطبيعية، فإذن وجود القوس باليقين موقوف على وجود الكرة بعد قطعها بسطح مستو؛ فتأمّل. منه.

◆ [ص ٢٥٢، س ٨] قال: «وبالحريّ إن عرّفت الحادة والمنفرجة بـالقائمة فـإنّ القـائمة تـتحقق[1] ...»:

يريد وجهاً آخر لبيان كون القائمة أصلاً معيناً يعرف به حقيقة الحادة والمنفرجة؛ فإنّ القائمة تتعين أفرادها بالمساواة التي هي اتحاد في الكم، والمماثلة التي هي اتحاد في الماهية النوعية. ولمّا كانت الزاوية من باب الكم عند قوم من الحكماء، ومن باب الكيف المختص بالكم عند قوم آخرين؛ فاتحادها في الكم عين اتحادها في الماهية النوعية أو مستلزم لها. ولهذا جمع بين المساواة والمماثلة ثمّ عطف عليهما مطلق الوحدانية المحتملة للأمرين.

وبالجملة، للقائمة وحدة ما أقلّها المساواة؛ بخلاف الحادة والمنفرجة، فإنّهما خارجان عن المساواة فضلاً عن المماثلة. فالقائمة كالمكيال الواحد التي يعرف به الزائد والناقص والأكبر والأصغر؛ إذ[2] الأكبر عبارة عن المثل وزيادة، والأصغر عبارة عن المثل الذي ينقص عنه شيء منه؛ فبالمماثلة تعرف الزيادة والنقصان.

وقوله[3]: «ولقد كان يمكن أن يقال» يحتمل أن يكون إشارة إلى سؤال وهو أنّه لايجب تحديد الحادة والمنفرجة بالقائمة؛ إذ يمكن أن يقال: الحادة هي أصغر زاويتين مختلفتين حدثتا من وقوع خط[4] على خط، والمنفرجة أعظمهما[5].

فأجاب بأنّ هذا أيضاً عند التحقيق والتفتيش راجع إلى اعتبار القائمة، لأنّ

---

١) ط: ـ إن عرفت الحادة... تتحقق.
٢) ط: إذا.
٣) همان، ص ٢٥٢، س ١٠.
٤) ش، مط: ـ خط.
٥) مط: أعظمها.

الصغر والكبر المأخوذين في حدّهما إنّما تتحقق معرفتهما بمعرفة المثل، والمثل لا تفتقر معرفته إلى معرفتهما. فإذا عرفت الحادة والمنفرجة بالتخالف بالصغر والكبر، فهناك واحد متشابه يتحقق التخالف والتكثر باعتباره[١].

لكن في أصل هذا[٢] التعريف نظر؛ فإنّه إذا وقع خط مستقيم على محدّب الدائرة ومقعّرها وكان الخط مائلاً وحصل من جنبتيه[٣] زاويتان مختلفتان، فلا يلزم أن يكون أصغر ما على المحدب حادة، ولا أعظم ما على المقعّر منفرجة، إذ ليس الواحد المتشابه فيها قائمة؛ بل إمّا أعظم منها وهو الواقع في جهة التحديب، وإمّا أصغر وهو الواقع في جهة التقعير؛ كما يبرهن[٤] عليه باستبانة من ثالثة كتاب إقليدس من أنّ الزاوية الحادثة من الدائرة والخط المماس لها أحدّ من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين، فيكون كل من الزاويتين الحادثتين[٥] من الدائرة وقطرها في مقعّرها هي أعظم الحوادّ المستقيمة الخطين، فهي أصغر من القائمة بما هي أحدّ تلك الحوادّ، وأنّ كلّاً من الحادثتين[٦] منه ومنها في محدّبها هي أعظم من القائمة بتلك الحادة.

فإذا فرض الخط المقاطع للدائرة غير المنتهي إلى المركز، حدثت حينئذ زاويتان مختلفتان ليس الواحد المتشابه فيهما قائمة. والله وليّ التوفيق.

وقوله[٧]: «ثمّ يجب أن يتذكّر ما قلناه قبل[٨]» إشارة إلى ما ذكره في أوائل كتاب المنطق[٩] من مباحث الماهية وأجزائها.

* * *

---

١) ش، مط: باعتبار.

٢) ط: ـ هذا.

٣) ط: جنبيه.

٤) دا: برهن / ط: نبرهن.

٥) مط: الحادثين / دا: الحادتين.

٦) مط: الحادثين / دا: الحادتين.

٧) همان، س ١٥.

٨) دا: قيل.

٩) منطق الشفاء (المدخل، الفصل السابع)، ص ٣٧.

المقالة السادسة

المقالة السادسة

[في معرفة العلل وأحوالها]

المقصود في هذه المقالة بيان معرفة العلّة وأقسامها الأربعة، وأحوال كل منها بخصوصيتها، وما ذهب إليه أهل الحق فيها، ومناسبة ما بين كل علة ومعلولها، وإثبات الغايات في الأفاعيل الطبيعية والذاتية، ودفع الشكوك الواقعة فيها، والفرق بينها وبين الصور، وإثبات تقدّم العلّة الغائية على سائر العلل، وإثبات مبادئ الشرور وبيان الفرق بين علل الشيئية[1] وعلل الوجود، والفرق بين العلة[2] الغائية والغاية، وكذا بين الغاية والضروري، وأنّها[3] بأيّ اعتبار خير إمّا حقيقي أو مظنون، والفرق بين الخير والجود، وأنّ أيّ الأمور تجتمع فيها العلل، وأيّها تقتصر على البعض، وسائر ما ينوط بما ذكر.

---

١) دا (هامش)، ط: الماهية.

٢) ط: علة.

٣) ط: - أنّها.

فصل [الفصل الأوّل]

في أقسام العلل وأحوالها

(أي تعريف كل من الأقسام وأحواله على وجه الإجمال)

✦ [ص ٢٥٧، س ٤] قال: «قد تكلّمنا في أمر الجواهر والأعراض، وفي اعتبار التقدم والتأخر فيها ...»:

اعلم أنّ الشيخ قد تكلّم أوّلاً في معرفة هذا العلم وبيان موضوعه الذي هو حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود وأقسامه الأوّلية الذاتية؛ وذلك في المقالة الأولى.

ثمّ شرع في بيان عوارض الموجود بما هو موجود التي هي كأنواعه من الجواهر[١] والأعراض، وهي كأنّها مؤلفة من الوجود والماهية. فأثبت وجودها أوّلاً، وذلك في المقالة الثانية للجوهر؛ وفي الثالثة للأعراض.

---

١) ش: الجوهر.

ثم بيّن حال التقدم والتأخر اللذين هما كالمقوّمين للوجود، فإنّ كون كل وجود في مرتبته ومقامه هو عين حقيقته وذاته؛ وذلك في المقالة الرابعة.

ثمّ جاء إلى أحوال ماهياتها وحدودها ومطابقة حدودها للمحدود[١]؛ وذلك في المقالة الخامسة.

فالأليق بهذا الموضوع أن يتكلّم في أحوال العلة وأقسامها التي هي أسباب وجودات الجواهر والأعراض وماهياتها المركبة، ولأنّها تناسب مباحث الماهية؛ فإنّ العلتين المادية والصورية تناسبان الجنس والفصل[٢]، وأنّها أيضاً من عوارض الموجود بما هو موجود، فيجب أن يبحث عنها في هذا العلم الباحث عن أحوال الموجود ولواحقه. وقد علمت فيما سبق أنّ مبادئ الموجود كيف تكون من عوارضه ولواحقه[٣].

واعلم أنّ العلة لها مفهومان: أحدهما الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدمه[٤]. والثاني ما يتوقف عليه وجود الشيء، فيمتنع بعدمه ولا يجب[٥] بوجوده.

والعلة بالمعنى الثاني ينقسم إلى تامة: وهي العلة التي لايتوقف المعلول على غيرها ـ ولا علة غيرها على الاصطلاح الأوّل ـ وإلى غير تامة: وهي تنقسم إلى عنصر وصورة وفاعل وغاية.

والقائل بأنّ إطلاق اسم العلة على هذه الأربع بالاشتراك مخطٍ[٦]، لا سيّما[٧] وبنذكر أنّ العلة تنقسم إلى كذا وكذا؛ بل الحق أنّها بالمعنى الثاني واقع على الكل.

---

١) مط: للمحدودات.
٢) ط: مناسبان للجنس.
٣) مط: ـ وقد علمت فيما... ولواحقه.
٤) ط: عدم شيء.
٥) ط: + أن يوجد.
٦) دا: المحضة.
٧) ط: ولا سيما.

◆ [ص ٢٥٧، س ٧] قال: «**فنقول: إنّا نعني بالعلة الصورية للعلة التي[1] جزء من قوام الشيء للتي يكون بها ما هو[2] بالفعل، وبالعنصر[3] ...**»:

العلة إمّا أن تكون جزءاً لوجود الشيء المعلول، أو لاتكون جزءاً لوجوده. فالتي هي جزء الوجود تنقسم إلى ما به يكون الشيء موجوداً بالفعل، وهي الصورة؛ وإلى ما به يكون الشيء موجوداً بالقوة، وهي العنصر. والتي ليست هي بجزء إمّا أن تكون ما لأجله وجود الشيء، وهي الغاية؛ أو ما يكون منه وجود الشيء، وهو الفاعل. فهذا تقسيم وتعريف لكل واحدة[4] من الأربع.

والشيخ ذكر في تعريف الصورة بدل «جزء الوجود» «جزء القوام» وبدل «كون الشيء موجوداً بالفعل» «كونه هو ما هو بالفعل»، وفي تعريف العنصر بدل «كونه الموجود بالقوة» «كونه هو ما هو بالقوة»، نظراً إلى أنّ هاتين علتان للماهية لا للوجود ـ كما صرّح به في الإشارات[5].

وفيه نظر كما ستعلم؛ ولذلك غيّر هذين التعريفين وبدّلهما فيما بعد إلى قوله[6]: «فإمّا أن يكون الجزء الذي ليس يجب من وجوده وحده له أن يكون بالفعل، بل أن يكون بالقوة[7] ويسمّى "هيولى"؛ أو يكون الجزء الذي وجوده هو صيرورته بالفعل وهو "الصورة"».

والحق أنّ اعتبار التقدم والتأخر والعلّية والمعلولية فأقسامها في

---

١) ط: + هي.
٢) الشفاء: هو ما هو.
٣) الشفاء: بالعنصرية.
٤) ط: واحد.
٥) الإشارات، النمط الرابع، تنبيه [٥]: «تنبيه: الشيء قد يكون معلولاً باعتبار ماهيته...» (شرح الإشارات، ج ٣، ص ١١).
٦) إلهيات الشفاء، ص ٢٥٨، س ٣.
٧) الشفاء: + فقط.

الماهيات إنّما يكون بالعرض ومن جهة اعتبار الوجود، وإلّا فلا علاقة بينها[١] ولا سببية ولا مسببية.

وذكر في تعريف العنصر هاهنا قيداً آخر وهو قوله[٢]: «وتستقر فيها قوة وجوده» ليخرج من العلة العنصرية ما يتوهّم كونه من أفرادها باعتبار آخر، وهو مثل الأربعة لصفة الزوجية والنار للحرارة.

وبالجملة، علل الأوصاف اللازمة ـ سواء كانت لازمة للماهية أو للوجود ـ فإنّ كثيراً من الناس يظن كونها عنصراً لتلك الصفات، حتى أنّهم جوّزوا لأجل ذلك كون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً؛ فالشيخ نبّه عليه بأنّ «العنصر» وما يجري مجراه هو الذي فيها قوة وجود الشيء ـ أي إمكانه ـ، وهذه الصفات من اللوازم الضرورية التي لا إمكان فيها.

وقد يخصّ «الفاعل» بما منه وجود الشيء المباين؛ ويسمى ما منه الشيء المقارن باسم «العنصر».

و «المادة» أيضاً تختلف اعتبار عليتها إلى ما منها كالنوع العنصري، وإلى ما فيها كالهيئات؛ فربما يجمع الجميع في اسم العلة المادية لاشتراكهما في معنى القوة والاستعداد، فتكون العلل أربعاً؛ وربما يفصّل فتكون خمساً.

والصورة يختلف نحو تقويمها للمادة وللمجموع المركب منها. والأولى إرجاعها بالاعتبار الأوّل إلى الفاعلية وإن كانت مع شريك غير مقارن موجباً[٣] لإفادة هذه العلة وإقامة قرينها بها ـ كما مرّ بيانه[٤] في بحث كيفية التلازم بين المادة والصورة ـ وإن كانت علة لوجود المادة وصورة لها، لكن ليست علة

---

١) ط: بينهما.

٢) همان، ص ٢٥٧، س ٩.

٣) دا: موجب.

٤) ش: ـ كما مرّ بيانه.

صورية لها، بل علة فاعلية.

وكذا القابل إذا كان مبدأ لما فيه، لم يكن علة مادية له[١]، لتقدم الصورة[٢] عليه؛ ولكن يكون علة لوجود المركب أو لوجود العرض بعد تقوّمه في كلتا المبدأتين بالصورة. وستتّضح[٣] هذه المعاني في ما سيأتي من الكلام.

◆ [ص ٢٥٧، س ١٠] قال[٤]: «**وبالفاعل العلة التي تفيد وجوداً مبايناً لذاتها أي لاتكون ذاتها بالقصد الأول محلاً لما يستفيد منها ...**»:

[في تخصيص اسم «الفاعل» بالعلة التي تفيد الوجود]

قد ذكر أنّ جماعة خصّوا اسم «الفاعل» بالعلة التي تفيد وجوداً مبايناً لذاتها، ومنهم الشيخ؛ وليس عندنا لهذا التخصيص وجه[٥].

وبالجملة، فيرد عليهم النقض بمواضع:

منها الفاعل المباشر للحركات الطبيعية.

فأجاب عنه الشيخ بوجهين:

الأوّل: إنّ المراد بالإفادة ما يكون بالذات وبالقصد الأوّل. وتأثير الفاعل الطبيعي في الحركة[٦] ليس لذاته، بل لما يعرض الطبيعة من الخروج عن الحالة الطبيعية ـ كما سيحقّقه في مستأنف الكلام.

والثاني: إنّ الوجود الذي يحصل من الفاعل الطبيعي المقارن من الأمور

---

١) ش: ـ مادية له.
٢) ش: الصورية.
٣) مط: ستتضح / دا، ط: سيتضح.
٤) ط: تفيد.
٥) مط: + ولا خاصة.
٦) مط: بالحركة.

التي لها صورة في الخارج ليس حصوله من هذا المبدأ من جهة كونه فاعلاً، بل من جهة كونه مُعدّاً أو شرطاً أو مقترناً بقابل منفعل؛ فيكون كأنّه قابل، لا فاعل. فإنّ المعنيّ بـ«الفاعل» عند الحكماء الإلهيين هو فيّاض الوجود ومفيده؛ بخلاف ما هو عند الطبيعيين حيث يعنون به مبدأ الحركة ولو كان على وجه القبول، كالجسم بالقياس إلى ما يصدر عنه من الحركات والاستحالات.

وفي الجوابين نظر؛ لأنّا نقول: هب أنّ الطبيعة لا تفعل الحركة إلّا لعروض[١] حالة، وهب أنّ الطبيعيين عنوا بـ«الفاعل» كل مبدأ حركة أيضاً؛ أليس للطبائع آثار ولوازم وجودية كالحرارة للنار والبرودة للماء، ونفس الحركة من الأُمور الوجودية وصدورها عن الطبيعة بشرط حالة غريبة لا تخرجها عن كونها أثراً صادراً منها مقارناً لها؟

ومنها اقتران المادة بالصور، وقد ثبت أنّ الصورة علة فاعلية لها وإن كانت فاعليتها بالشركة[٢] للمفارق.

ومنها لوازم الماهيات على ما ذهبوا إليه من أنّها فاعلة للوازمها، وكذا لوازم الوجود.

ومنها إنّه لمّا كان علمه تعالى ـ عند الشيخ وتلميذه بهمنيار[٣] وغيره تبعاً للمعلم الأوّل لهم والمشائين ـ بحصول الصور المقترنة لذاته وهو سبحانه فاعل لتلك الصور الحاصلة في ذاته من ذاته فيكون فاعلاً يقترنه المجهولات[٤]، فأين المهرب من لزوم اقتران الفاعل لما يفيده في بعض الأُمور؟

وليت شعري ما الذي يدعوه ويضطرّه إلى هذا الهرب والتخصيص! فإن

---

١) ط: بعروض.

٢) دا: بشركة.

٣) ر.ك: التحصيل، ص ٥٧٢ تا ٥٧٩.

٤) ط: ـ فيكون فاعلاً يقترنه المجهولات.

كان منشأ ذلك أنّه يلزم من كون الشيء فاعلاً لما يلحقه كون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً لأمر واحد، فنقول: إنّ الأمر المعلول إن كان من اللوازم فلا قابلية هناك بمعنى القوة والاستعداد المنافي لمعنى الفاعلية و [1] الفعل والإيجاد؛ وإن كان من اللواحق العارضة فهناك كثرة وتركيب لا محالة من مادة وصورة، فالفعل بجهة الصورة والقبول من جهة المادة.

◆ [ص ٢٥٧، س ١٦] قال: **«ونعني بالغاية العلة التي لأجلها يحصل وجود شيء مباين لها [2]»**:

هذا تعريف العلة الغائية، ويقال لها «العلة التمامية». وسيجيء تحقيق معناها وكيفية تقدمها على سائر العلل وكيفية تأخرها عن المعلول في ما تحت الكون.

◆ [ص ٢٥٨، س ١] قال: **«وقد يظهر أن [3] لا علة خارجة عن هذه، فنقول ...»**:

[في بيان حصر العلل في هذه الأربع]

يريد بيان حصر العلل في هذه الأربع بما يخرج من التقسيم الحاصر بين النفي والإثبات أو ما يجري مجراهما بأن يقال: العلة للشيء إمّا جزؤه [4] أو خارج عنه. والجزء إمّا الجزء الذي به الشيء بالقوة، أو الذي به بالفعل وهما «المادة» و «الصورة»؛ والخارج إمّا ما لأجله الشيء وهو «الغاية»، أو لا وهو «الفاعل». فهذه أقسام أربعة يرجع إليها جميع الأقسام: فإنّ المبادئ من جهة أربعة، ومن

---

١) ش، مط: ـ و.

٢) از اينجا خط نسخهٔ «دا» تغيير كرده است.

٣) الشفاء: أنّه.

٤) دا: جزمه.

جهة خمسة، ومن جهة سبعة:

وأمّا جهة كونها خمسة، فهي أنّ الخارج الذي ليس لأجله المعلول إمّا أن يكون وجوده منه بأن لايكون هو فيه بالذات، بل بالعرض إن كان، فهو المختص باسم «الفاعل»؛ وإن كان وجوده منه بأن يكون فيه وهو أيضاً العنصر أو الموضوع[1]. وقوله[2]: «أيضاً» للإشعار بكونه يسمّى «عنصراً» بالقياس إلى المركب؛ فله جهتان من العلّية: إحداهما بالقياس إلى المركب، والأُخرى بالقياس إلى ما هو قابل له[3]. فإن اعتبرت الجهتين وأخذت العنصر الذي هو قابل لا جزء للشيء غير العنصر الذي هو جزء ـ لاختلاف نحو المبدئية فيهما[4] ـ كانت المبادئ خمسة؛ وإن أخذت كلتا الجهتين شيئاً واحداً ـ لاتحادهما[5] في الموضوع واشتراكهما في معنى القوة والاستعداد ـ كانت أربعة.

واعلم أنّ القابل الذي يعدّ من المبادئ لمّا ليس بجزء له يجب أن لايكون هو المادة بالقياس إلى الصورة، بل إنّما مبدئيته على هذا الوجه بالقياس إلى العرض اللاحق. وذلك أيضاً بعد تقوّمه بالصورة، فإنّ القابل الذي هو جزء للمركب الطبيعي يحتاج إلى الصورة في تقوّمه وجوداً؛ فالصورة علة له فكيف يكون هو علة لها في الوجود وذاته باعتبار ذاته لايكون إلّا بالقوة؟ وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لايكون مبدأ لما هو بالفعل، اللّهم إلّا بالعرض. وقد سبق في تعريف العرض أنّه الموجود في شيء متحصل الذات نوعاً ووجوداً، فلا محالة لايوجد ولا يعرض إلّا لموضوع قد حصل له وجود بالفعل ثمّ صار سبباً لقوامه

---

١) ش، دا (تصحيح شده در هامش): الموضع.
٢) همان، ص ٨.
٣) مط: ـ له.
٤) مط: فيها.
٥) ش: لاتحادها.

ووجوده.

فبالحقيقة المبدأ الحقيقي لوجود الأعراض إنّما هو الصورة، أو المركب من جهة الصورة لا من جهة المادة؛ سواء كانت لازمة فيكون تقدم الموضوع عليها بالذات، أو مفارقة فيكون تقدمه عليها بالذات وبالزمان جميعاً. وإنّما الحاجة للعرض إلى المادة لأجل تخصيصات القوة والاستعداد وترجيح بعض الأوقات وتعيينها لصدور[1] بعض أفراد النوع الواحد دون البعض؛ ولكون بعض الأفعال والآثار متدرّجة الوجود، حدوثها عين الزوال، وبقاؤها عين الانقضاء والانتقال، فيحتاج إلى قابل وجوده[2] منبع القوة والإمكان.

فإن قلت: أليس القوم حكموا بأنّ الهيولى علة للصورة، والصورة تحتاج إليها في التشخص ـ كما مضى في مباحث التلازم بينهما؟

قلنا: ذلك راجع إلى كون المادة علة لما ينفكّ عنها الصورة من الأعراض اللّاحقة كالتناهي والتشكل وسائر ما يتجدد[3] من الأعراض أو ما من[4] شأنه التجدد منها؛ فهي بالحقيقة علة للعرض لا للصورة.

وأمّا كون المبادئ من جهة سبعة، فهي هذه الخمسة واثنان آخران: أحدهما الصورة بالقياس إلى المادة، فإنّ اعتبار عليّتها للمادة[5] غير اعتبار عليّتها للمركب منهما؛ والثاني الموضوع ـ مركباً كان أو بسيطاً، مادياً أو مفارقاً ـ بالقياس إلى العرض اللازم، كالأربعة للزوجية والمثلث لتساوي زواياه لقائمتين. ولا يمكن إلحاقه بالعلة القابلة، إذ ليست[6] فيه جهة القوة والإمكان؛ بل

---

١) ش: لصدوره.
٢) ط: وجود.
٣) ط: يتحدد.
٤) دا: ـ من.
٥) ش: ـ فإنّ اعتبار عليّتها للمادة.
٦) ط: ليس.

الوجه إرجاعها جميعاً إلى الفاعل ـ كما أشرنا إليه وأثبتناه.

✦ [ص ٢٥٩، س ١] قال: «وإذا كانت الصورة علة للمادة تقيمها[١] فليست على الجهة التي تكون علة للمركب وإن كانا ...»:

إنّ الصورة الحقيقية التي هي جزء خارجي لماهية نوعية لها جهتان من العلّية: إحداهما[٢] من جهة ما هي جزء لقوام المعنى المركب، ومعنى هذه العلية مجرد كونها جزءاً، ويشترك في هذه[٣] المبدئية جزء الماهية الصنفية بل جزء المركب الذي لا وحدة لها أصلاً كالحجر الموضوع بجنب الإنسان؛ والأُخرى كونها مقيمة للمادة وشريكة لعلتها الفاعلية. وكلتا الجهتين وإن كانتا تشتركان في كونها علة لما لا تباين ذاتها ذاته، لكن هي بإحدى الجهتين ليست علة مفيدة لوجود الآخر الذي هو معلولها ـ أعني المركب ـ؛ بل يفيدها الوجود من[٤] هذه الجهة شيء ثالث هو المفارق[٥]. لكن فيه ـ أي في ذلك الآخر المعلول ـ وبالجهة الأُخرى تكون هي علة قريبة مفيدة لوجود ما هو معلولها ـ أعني المادة ـ و[٦] لكن مع شريك هو ذلك المفارق أيضاً؛ بأنّه توجد أوّلاً هذه العلة ـ أعني الصورة ـ ثم بشركتها تقيم ذلك المعلول الآخر، أي تقيمه بالصورة. فتكون الصورة[٧] بالقياس إلى ما يفيده الوجود واسطة باعتبار، وشريكة باعتبار؛ فهي للمادة

---

١) ط: بعينها.

٢) مط: أحدهما.

٣) دا: هذا.

٤) ط: في.

٥) مط: + منهما.

٦) ط: ـ لكن فيه أي... أعني المادة و.

٧) ط: الصور.

كأنّها مبدأ فاعلي لو كان وجود المادة بالفعل يكون عنها وحدها.

فهي بما هي صورة مطلقة جزء لعلة فاعلية، مثل إحدى الدعامات لا بعينها لممسك السقف بواحدة منها بعد واحدة، أو كأحد محرّكي السفينة في جريانها بالمجرى الحقيقي وبواحد منهم لا بعينه ـ كما سيوضحه الشيخ فيما بعد من إثبات المبدأ المفارق. فالصورة علة صورية للمركب منها ومن المادة، وهي صورة للمادة وليست علة صورية لها؛ كما أنّ المادة علة مادية لذلك المركب، وهي مادة للصورة وليست علة مادية لها.

فاتّضح ممّا ذكره أنّ كل واحدة من المادة والصورة علة قريبة وبعيدة من جهتين للمركب منهما الذي له حقيقة نوعية، لأنّه إذا كانت الصورة حقيقتها من مقولة الجوهر تكون هي مقوّمة للمادة، والمادة علة مادية للمركب، فتكون الصورة علة لعلة المركب بهذا الاعتبار؛ ولكنّها من حيث هي جزء صوري للمركب علة صورية له بلا واسطة بينهما. وأمّا المادة فإن كان المركب ماهية صنفية وكانت الصورة هيئة عرضية تكون المادة موضوعاً مقوّماً لذلك العرض الذي هو علة صورية لذلك المركب، فكانت المادة علة لعلة المركب، فهي علة بعيدة من هذا الوجه؛ على أنّها من حيث كونها جزءاً مادياً علة قريبة له بلا واسطة بينهما.

فإذن، المادة والصورة علتان قريبتان للمعلول من حيث هما جزآن؛ وهما أيضاً علتان بعيدتان من حيث توسيط[١] كلّ منهما[٢] للآخر في التقويم بوجه. وليس تقويمها التوسيطي[٣] للمركب على وجه تقويمها الذي بلا توسيط؛ فلا

---

١) ش، دا: ـ توسيط.
٢) دا، مط: + علة.
٣) ط: التوسطي.

الصورة في تقويمها البعيدة علة صورية للمعلول المركب، ولا المادة علة مادية في ذلك له.

✦ [ص ٢٥٩، س ١١] قال: «والفاعل يفيد شيئاً آخر وجوداً ليس للآخر عن ذاته ويكون صدور[1] ...»:

[في بيان كيفية فاعلية الفاعل]

يريد بيان فاعلية الفاعل وأنّها لاتكون إلّا بالقياس إلى ما هو مباين له. وإن وقع في بعض المواضع مقارناً له فليس ذلك من حيث كونه فاعلاً، بل حيثية أخرى ـ كما أشار إليه آنفاً. فإنّ الفاعل هو علة تفيد وجوداً لشيء آخر ليس له ذلك الوجود عن نفسه؛ إذ لا معنى لكون الشيء معطياً لنفسه الكمال، بأن يكون شيء واحد معطياً وآخذاً من جهة واحدة مفيداً[2] ومستفيداً معاً. لأنّ الآخذ المستفيد لشيء ما لا يكون له في ذاته ذلك الشيء، والمعطي المفيد ما يكون له ذلك فاضلاً عن ذاته؛ فكيف يكونان ذاتاً واحدة؟! فاستحال أن يكون ذات القابل[3] قابلة لصورة الوجود الذي أفادته[4] ذاته، ولا أيضاً يجوز أن يكون ذات الفاعل مقارنة للقابل داخلة فيه ولا العكس؛ بل يجب أن يكون كل واحد من الذاتين خارجاً عن الآخر ولا يكون في أحدهما قوة قبول الآخر.

فإن توهّم متوهّم أنّ المادة قابلة للصورة الطبيعية التي تفعل الآثار من الحركات وغيرها في مادتها، فليعلم أنّ المادة التي هي تستعد لصورة ما وتحمل قوة قبولها غيرالمادة التي تقوّمها الصورة وتستلزمها، وكذا الصورة

---

١) ط: صدوره.
٢) ط: ومفيداً.
٣) مط: + وذات الفاعل واحدة فليس ذات القابل.
٤) دا: أفاده.

التي تتصوّر بها المادة ويخرج بها من القوة إلى الفعل غير الصورة التي تستعدها وفيها إمكان وجودها.

✦ [ص ٢٥٩، س ١٤] قال: «**وليس يبعد أن يكون الفاعل يوجد[1] المفعول ...**»:

لمّا علمت أنّ كلّاً من الفاعل والقابل يجب أن لايكون ذاته ذات الآخر، ولا أيضاً داخلاً أحدهما في الآخر، ولا أيضاً أحدهما قابلاً للآخر؛ فاعلم أنّه يجوز أن يفيد الفاعل وجود المفعول على النحو الذي هو وجوده ويكون ذلك المفعول ملاقياً لذات الفاعل.

وهذه الملاقاة بين الفاعل ومفعوله يتصور على وجوه ـ كما أشرنا إليه.

فمن تلك الوجوه كونهما معاً في مادة واحدة، كالطبائع التي هي في الأجسام الجمادية ـ كالخشب والحجر ـ هي مبادئ فاعلية لما يحدث كالحركات وغيرها في المواد التي هي فيها ـ أي[2] تلك الطبائع والصور. ولكن ليست مقارنتها لأفعالها مقارنة مقوم لمتقوم ولا متقوم لمقوم بالجزئية والدخول فيه، ولا مقارنة شيء لما هو مادة له؛ بل الفاعل وما يصدر عنه ذاتان متباينتان في الحقيقة وإن كانا في محل مشترك.

✦ [ص ٢٥٩، س ١٨] قال: «**فمن الفاعل ما يتفق وقتاً أن لايكون فاعلاً ولا مفعوله ...**» :

[في بيان أنّ تأثير الفاعل في وجود الشيء لا في حدوثه]

---

١) ط: بوجه.

٢) ط: ـ أي.

يريد بيان أنّ تأثير الفاعل ليس إلّا في وجود الشيء، لا في حدوثه؛ وأنّ كون الحادث مسبوقاً بعدمه من لوازمه المستندة إلى نفس هويته من دون صنع للفاعل فيه. فإذا اتفق فاعل لا يفعل فعله وقتاً مّا، فلم يكن الفاعل فاعلاً ولا مفعوله مفعولاً في ذلك الوقت. ثمّ إذا عرض له أن يصير فاعلاً بالفعل بشيء[١] من الأسباب والدواعي ـ كما فصّل فيما سبق ـ فيكون عنه وجود الشيء بعد ما لم يكن: فهاهنا أمور ثلاثة: عدم سابق، ووجود لاحق، وكون ذلك الوجود بعد العدم.

فالذي يستند إلى الفاعل من هذه الأمور ليس العدم السابق، لأنّه مستند إلى عدم العلّة؛ ولا كون الوجود بعد العدم، لأنّه ليس من الأوصاف الممكنة اللحوق واللّا لحوق به حتى يفتقر إلى فاعل[٢]، لأنّ كون هذا الوجود الذي بعد العدم لايتصور إلّا هكذا. فبقي أنّ المستند إلى الفاعل أوّلاً وبالذات ليس إلّا نفس الوجود؛ وذلك لأنّه من لوازم ما يصدر عنه وما هو الفاعل بالحقيقة، لأنّ ذلك المسمى بالفاعل صار في هذا الوقت على جملة من الأحوال يجب عنها أن يكون لغيره ـ أي لغير ذلك الفاعل ـ وجود عن وجوده الذي له بالذات.

وأمّا كون هذا الشيء الحادث لم يكن موجوداً فليس عن سبب وفاعل فعلية[٣]؛ فإنّ الأعدام إذا كانت معلولة منسوبة إلى علل، فعللها ليست إلّا أعدام علل الوجودات لا غير. فعدم الحادث منسوب إلى عدم علة[٤] وجوده، أو عدم شيء من أجزاء علة وجوده، أو عدم فاعله بما هو فاعله بالفعل.

---

١) دا: لشيء.

٢) ط: + وعلة.

٣) دا (هامش): علة فاعلية / ط: علة فعلية.

٤) ش: علة عدم.

وإنّما قال[١]: «قد ينسب إلى علة ما» لأنّ من الأعدام ما لا ينسب إلى علة ما[٢]، كالممتنع بالذات مثل شريك الباري واجتماع النقيضين ونحوهما؛ فإنّ أعدامها غير منسوبة إلى علة أصلاً. وكذا كون وجوده بعد العدم ليس بفاعل ولا علة ـ كما مرّ.

فإذن، لمّا كان الإمكان علة الحاجة إلى الغير فالمنسوب إلى وجود الفاعل من هذه الأمور الثلاثة هو وجود الحادث؛ كما أنّ المنسوب إلى عدم العلة هو عدمه[٣]، لا حدوثه ولا كونه بعد العدم. فلوجوده علة لأنّه يمكن أن يكون ويمكن[٤] أن لايكون بعلة، وكذا العدم السابق علة لأنّه قد يكون وقد لايكون. ولمّا لم يكن الوجود الذي بعد العدم من حيث هو كذلك ممّا يمكن أن يكون وجوداً بعد العدم وأن لايكون وجوداً بعد العدم ولا المحوج إلى العلة هو الحدوث، فلا يستند شيء منهما إلى العلة[٥] بوجه؛ فكون هذا الوجود بعد العدم ممّا لايكون بسبب وفاعل.

◆ [ص ٢٦٠، س ١٢] قال: «فإن قال قائل: كذلك وجوده بعد عدمه يجوز أن يكون ويجوز أن لايكون، فنقول ...»:

هذه مغالطة نشأت من إهمال الحيثيات وأخذ الشيء تارة بذاته وتارة مع وصفه؛ فإنّ وجود الشيء[٦] الذي يمكن اعتبار ذلك الوجود بنفسه تارة ويمكن اعتباره بكونه بعد العدم تارة أخرى.

فإن أخذ على الوجه الأوّل، فهو في نفسه غير ضروري؛ فحق أنّه يمكن أن

---

١) همان، ص ٢٦٠، س ٧.
٢) مط: ـ ما.
٣) ش: ـ هو عدمه.
٤) ش: ـ أن يكون ويمكن.
٥) ش: ـ فلا يستند ... العلة.
٦) دا، ط: + هو.

يكون ويمكن أن لايكون، فيحتاج إلى الفاعل. ولا دخل للعدم في هذا الإمكان وهذه الحاجة، إذ ليست حاجته لأجل كونه بعد العدم؛ بل لكونه في نفسه غير ضروري وإن صدق عليه بحسب الواقع أنّه بعد العدم.

وإن أخذ على الوجه الثاني ـ أي اعتبرت فيه حيثية كونه بعد العدم لا نفس الوجود فقط الذي اتفق في الواقع أنّه بعد العدم[١]، أي أخذ كأنّه مجموع من الوجود ومن كونه بعد العدم ـ، فذلك لكونه أمراً[٢] اعتبارياً ممّا لا سبب وجودياً له إلّا من جهة أحد جزأيه الذي هو[٣] نفس الوجود الواقع بعد العدم. ولجزئه الآخر وهو نفس العدم السابق سبب عدمي هو عدم علة[٤].

وأمّا كون ذلك الوجود بعد العدم وكون ذلك العدم قبل الوجود، فلا علة لهما، لا وجودياً ولا عدمياً. فحقّ أنّ هذا الوجود جاز أن يكون وأن لايكون بعد العدم؛ وحقّ أيضاً أنّ ذلك العدم جاز أن يكون وأن لايكون قبل الوجود. وليس بحق أن يقال في هذا الوجود الذي بعد العدم: جائز كونه وجوداً بعد العدم وجائز لا كونه وجوداً بعد العدم؛ وكذا ليس بحق [أن يقال] في العدم السابق: ممكن كونه قبل الوجود ولا كونه كذلك، اللّهمّ إلّا إذا لم يكن الوجود هذا الوجود. فثبت أنّ الاعتبار في الإمكان والحاجة هو بالوجود[٥] نفسه بالذات، وبالعدم نفسه بالتبع[٦].

◆ [ص ٢٦١، س ٥] قال: «وربما ظنّ ظانّ أنّ الفاعل والعلة إنّما

١) ش: ـ وإن أخذ على الوجه... أنّه بعد العدم.
٢) مط، دا: مركباً.
٣) مط: ـ هو.
٤) مط: علته.
٥) مط، دا: الوجود.
٦) ط: + لا بنفسه.

يحتاج إليه ليكون للشيء وجود ...»:

[في أنّ المعلول كما يحتاج إلى العلة في حدوثه يحتاج إليه في بقائه]

يريد بيان أنّ المفعول والمعلول كما يحتاج إلى الفاعل والعلة في حدوثه، كذا يحتاج إليه في بقائه. وهذه المسألة غير المسألة التي سبق ذكرها؛ فإنّ الكلام هناك كان في أنّ المحوج إلى العلة هل هو الحدوث أو الإمكان، أي المحتاج إلى العلة هل هو الوجود من جهة كونه بعد العدم أو من جهة كونه في نفسه ممكناً.

والكلام هاهنا في أنّ تأثير الفاعل والحاجة إليه في حال حدوث الشيء الممكن أو في حال حدوثه وبقائه جميعاً، يعني أنّ المترتب[١] على[٢] العلة الصادر عنها هو نفس الوجود الممكن، حادثاً كان أو باقياً.

فجماعة من المتكلّمين ظنّوا أنّ الممكن إنّما يحتاج إلى الفاعل في حدوثه وليكون له وجود بعد العدم. فإذا حدث ووجد، فحصل له الاستغناء عن السبب؛ إذ الحاجة إلى الشيء إنّما هي في ما لا يحصل، لا في ما حصل ووجد، وإلّا لزم تحصيل الحاصل وإيجاد الموجود وهو محال.

ولأجل هذا الظن المستنكر قالوا: لو جاز العدم على الباريء تعالى لما ضرّ عدمه وجود العالم. فيكون عند هؤلاء علل الأشياء منحصرة في علل الحدوث، وهي متقدمة لا محالة على المعلول ـ لا مقارنة ـ على رأيهم. وليس للممكن الباقي ولا المستمر ـ كالنفوس الإنسانية ـ علة.

وهذا الظن ظنّ فاسد، لأنّ الوجود الذي بعد الحدوث لايخلو: إمّا أن يكون واجباً لذاته أو غير واجب لذاته. فإن كان واجباً فإمّا أن يكون وجوبه لماهيته لنفس تلك الماهية بمعنى أنّ المقتضي لوجوب الوجود نفس تلك الماهية،

---

١) دا، ط: المرتب. ٢) ش: إلى.

فاستحال عدمه، فكيف يكون حادثاً؛ وإمّا أن يكون وجوبه لها بشرط آخر غير الماهية، فذلك الشرط إمّا الحدوث، وإمّا صفة من الصفات، وإمّا شيء مباين لهما؛ فهذه ثلاثة احتمالات:

والأوّل باطل لوجهين:

أحدهما: إنّ الحدوث نفسه غير واجب بذاته، والذي ليس بواجب لذاته امتنع أن يصير بسببه شيء آخر واجباً بذاته.

وثانيهما: إنّ الحدوث قد بطل حين البقاء، وبطلان الشرط يوجب بطلان المشروط به.

لا يقال: إنّ العلة كونه ممّا قد حصل له الحدوث لا نفس الحدوث، وهذا الكون لا يبطل ببطلان الحدوث.

لأنّا نقول: فحينئذ رجع هذا إلى الشق الثاني من الاحتمالات الثلاثة، وهو كون العلة صفة من الصفات[1].

◆ [ص ٢٦١، س ١٧] قال: «فنقول: هذه الصفات لاتخلو: إمّا أن تكون للماهية بما هي ماهية قد وجدت، فيجب أن يكون ما يلزمها يلزم الماهية ...»:

يريد إبطال الشق الثاني من الشقوق الثلاثة ليبقى الشق الأخير منها ـ وهو أن يكون وجوبها بسبب شيء مباين ـ حقاً؛ فيكون الحادث حين البقاء بعد الحدوث غير واجب بذاته، بل بسبب منفصل، فبطل كونه مستغنياً عن العلة.

وتقريره أنّ هذه الصفات التي فرض كون الماهية بها واجبة بعد الحدوث

---

١) در شق از احتمالات سه گانه در صفحهٔ بعد خواهد آمد.

إمّا أن تكون لازمة للماهية بما هي هي لا من جهة الوجود، أو لا.

فعلى الأوّل يلزم أن يكون وجوب الوجود الذي يتبعها ويلزمها لازماً للماهية أيضاً؛ لأنّ لزوم الملزوم مستلزم للزوم اللازم وقد فرض كونها حادثة، هذا خلف.

وعلى الثاني -وهو كونها غير لازمة للماهية بما هي هي، بل من جهة وجودها الحادث فتكون هي حادثة مع حدوث الوجود- فالكلام في وجوب وجود تلك الصفات الموجبة لوجوب وجود الشيء بعد الحدوث كالكلام في أصل ذلك الوجوب؛ إذ الشيء ما لم يجب في نفسه لم يجب بسببه شيء آخر. وحينئذٍ إمّا أن يترتب صفات بلا نهاية كلّها حادثة، أو ينتهي إلى صفة تجب بشيء خارج. والقسم الأوّل مع كونه محالاً في نفسه يوجب كون تلك الصفات بأجمعها لحدوثها مفتقرة إلى علة خارجة؛ والقسم الثاني[١] يوجب كون الموجود الحادث الباقي إنّما يبقى وجوده بعلة[٢] خارجة من ذاته. فثبت المطلوب بكل من هذين القسمين والذي بقي[٣] من الأقسام الثلاثة استقامةً وخُلفاً.

✦ [ص ٢٦٢، س ٦] قال: «على أنّك قد علمت أنّ الحدوث ليس معناه إلّا ...»:

هذا وجه آخر لإثبات هذا المطلوب[٤].

اعلم أنّ هذين المطلبين متلازمان؛ أي كون العلة من الافتقار إلى العلة إن كان هو الإمكان كان الممكن مفتقراً إلى العلة[٥] في أيّ وقت كان، فالصادر عنها

---

١) مط: ـ مع كونه محالاً... والقسم الثاني.
٢) ط: لعلة.
٣) ط: يبقى.
٤) ط: المطلب.
٥) مط: ـ إلى العلة.

هو وجود الممكن حادثاً كان أو باقياً؛ وإن كان المحوج إلى العلّة هو الحدوث لا الإمكان فلا يحتاج الباقي في بقائه إلى العلّة، فالصادر عنها هو[1] حدوث الوجود[2] الحادث، لا بقاء الوجود أو الوجود الباقي. وكذا العكس؛ يعني أنّ أثر الفاعل إن كان هو الوجود الحادث لا غير، فالمحوج إلى السبب هو الحدوث لا الإمكان؛ وإن كان أثره الصادر عنه[3] هو نفس الوجود مطلقاً، كان المحوج إليه هو الإمكان. فالشيخ جعل المطلب الأوّل حجة على الثاني بتوضيح برهانه وبيان مقدماته، وهو غني عن الشرح.

✦ [ص ٢٦٣، س ٣] قال: «والفاعل الذي تسميه العامة فاعلاً فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلاً ...»:

الجمهور يظنّون أنّ «الفعل» أو «الإيجاد» أو «الصنع» عبارة عن تحصيل شيء بعد عدمه، أي إحداث الفاعل إيّاه بعد أن لم يكن؛ فزعموا أنّ الفاعل هو الذي من شرطه أن يتقدم على الفعل بالزمان ويكون في فاعليته مرّة غير فاعل بالضرورة؛ ولهذا جعلوا المفعول بعد وجوده مستغنياً عن الفاعل.

والشيخ ردّ عليهم بأنّ ذلك يوجب أن لايكون ما يسمّونه «فاعلاً» من الوجه الذي هو فاعل، فإنّ حيثية كونه فاعلاً هو إيجاده[4] بالفعل لمفعوله لا عدم إيجاده بالفعل له؛ فإذا ضمّ إلى حيثية كونه فاعلاً أمر لازم[5] مقابل تلك الحيثية فلم يكن فاعلاً من الجهة التي هو فاعل، فلم يكن الفاعل عندهم فاعلاً أصلاً. فإنّ

---

١) مط: ــ وجود الممكن حادثاً... عنها هو.
٢) ط: + لا بقاء الوجود.
٣) دا: ــ عنه.
٤) مط: اتحاده.
٥) دا، ط: + له.

الموصوف بصفة كالبياض مثلاً إذا شرط في مفهوم ذلك الاتصاف[١] عدم الاتصاف[٢] واعتبر في كونه أبيض عدم كونه أبيض، لم يكن ما فرض أبيض أبيض من الجهة التي هو بها أبيض. وذلك لأنّهم شرطوا في كون الشيء فاعلاً يستفاد منه الأثر أن يكون بالضرورة وقتاً مّا غير فاعل، ثم لحقه إرادة أو جبر أو حالة أخرى من الحالات اللاحقة لم يكن أوّلاً، فحينئذٍ يحصل منه الأثر. فالتحقيق أنّ ذاته مع تلك الحالة اللاحقة هي العلة بالفعل، وقبل ذلك اللحوق لم يكن فاعلاً إلّا بالقوة. فقد امتاز كونه فاعلاً بالفعل عن لا كونه فاعلاً بالفعل[٣] عند أهل الحق؛ وأمّا عندهم فقد تقوّم كونه فاعلاً بالفعل بكونه[٤] علة بالفعل، فكان الفاعل عندهم مفهوماً متحصلاً من كونه علة بالفعل بعد لا كونه علة بالفعل ـ أي بهذا المجموع المؤلف من العلّية وعدمها السابق.

◆ [ص ٢٦٣، س ١٢] قال: «**فيكون كلّ ما يسمّونه فاعلاً يلزم أن ...**»:

يعني لمّا كانت الفاعلية عندهم عبارة عن كون الشيء مؤثراً في شيء بواسطة لحوق حالة غريبة طارئة عليه من إرادة أو قسر أو غيرهما، فكلّ فاعل عندهم منفعل؛ لأنّهم لا يجرّدون الفاعل في فاعليته عن طريان حالة أخرى وصفة خارجية عليه. والانفعال لا يعنى به إلّا كون الشيء متصفاً بصفة وجودية بعدما لم يكن؛ فكلّ فاعل يلزم أن يكون منفعلاً. بل نقول: إذا كان[٥] معنى الفاعلية نفس كون الشيء متصفاً بالإيجاد بعدما لم يكن وهو معنى الانفعال،

---

١) مط: + به.

٢) دا، مط، ط: + به.

٣) مط: ـ بالفعل.

٤) دا، مط، ط: + لا.

٥) ط: ـ إذا كان.

فكلّ فاعل عندهم منفعل من الجهة التي هو فاعل، وهذا محال. والأوّل أيضاً محال من جهة الكلية والعموم، لا مطلقاً؛ فإنّ من الجائز أن يكون بعض الفواعل منفعلات، فإنّ كلّ ما يفعل فعلاً بسبب انضمام إرادة أو حالة فهو فاعل من جهة ومنفعل من جهة ولا استحالة في ذلك.

◆ [ص ٢٦٣، س ١٣] قال: «فإذا ظهر أنّ وجود الماهية يتعلق بالغير من حيث هو وجود تلك الماهية ...»:

لمّا أبطل كون كلّ ما له ماهية إمكانية مستغنياً عن الفاعل في وقت من الأوقات، وأبطل أيضاً كون العدم السابق ممّا له مدخلية في تأثير العلّية، فصرّح بالمقصود، وهو كون وجود كلّ ماهية متعلقاً بالعلة من حيث كونه وجوداً لماهية[١]؛ لأنّ كلّ ذي ماهية فهو ممكن الوجود، وإمكان الوجود يقتضي احتياجه إلى العلة، لا عدمُه السابق. وذلك الإمكان من لوازم الماهية الذي لاينفك عنها أصلاً.

فالماهية مادامت موجودة وجودها متعلق بالغير، فنفس الوجود الإمكاني متقوّم بغيره بالذات، سواء كان قديماً أو حادثاً باقياً أو فاسداً. فكونه بعد العدم وغيره من الصفات أحوال عارضة له[٢] لا دخل لشيء منها في الحاجة إلى المفيد. فالمعلول الدائم يحتاج أيضاً إلى ما يفيده الوجود دائماً مادام كونه ممكناً موجوداً.

* * *

١) ط: لماهيته.
٢) دا: ـ له.

فصل [الفصل الثاني]

في[1] ما يذهب إليه أهل الحقّ من أنّ كلّ علّة فهي مع معلولها وتحقيق الكلام في العلّة الفاعلية

يريد في هذا الفصل إثبات ما ذهب إليه الحكماء المحققون[2] من أنّ كلّ علة مقتضية فهي مع معلولها، وتحقيق فاعلية الفاعل.

اعلم أنّ الذي مرّ في الفصل السابق ـ من كون المقتضي للحاجة إلى العلة هو الإمكان لا الحدوث، وكون الأثر المترتب على الفاعل هو الوجود نفسه لا كونه حادثاً ـ يكفي في إثبات هذا المطلب؛ لكن الغرض إزالة ما اشتبه على الجمهور في ذلك واختلط عندهم غير الفاعل بالفاعل.

✦ [ص ٢٦٤، س ٥] قال: «والذي يظنّ من أنّ الابن يبقى بعد الأب والبناء بعد البنّاء والسخونة تبقى بعد النار ...»:

---

١) الشفاء: + حل ما يتشكّك به على.

٢) مط: المحقون.

قد علمت أنّ كل علة مقتضية فهي مع معلولها، لكن كثيراً ما يقع الاشتباه من إهمال الحيثيات وعدم الفرق بين ما بالعرض وما بالذات. فما قيل أو لوحظ كون الفاعل متقدماً على المعلول فذلك ليس من حيث كونه فاعلاً، ولا الفاعل بما هو فاعل ممّا يجوز أن ينفك عنه فعله؛ بل ذاته باعتبار آخر وحيثية أخرى -غير الحيثية التي بها فاعل- قد يكون قبله. ومثل ذلك الفاعل لايكون فاعلاً بنفس ذاته، بل بانضمام أمر آخر؛ والفاعل الذي تكون فاعليته نفسَ ذاته أو[١] الذي يكون فاعلاً محضاً من كل جهة فلا ينفك فعله[٢] عنه أصلاً من أيّ اعتبار أخذ.

فالفاعل الذي تكون فاعليته[٣] زائدة عليه قد يكون فاعلاً بالذات وقد يكون فاعلاً بالعرض. والأوّل مثل الطبيب للعلاج. والثاني إمّا لأنّه مصحوب للفاعل بالذات كما يقال: «الكاتب يعالج»، فإنّ المعالج بالذات هو من حيث إنّه طبيب لا من حيث إنّه كاتب؛ وإمّا لأنّ معلوله بالذات أمر آخر يلزمه ما نسب إليه بالعرض كما يقال للسقمونيا: إنّه مبرد، للزوم التبريد الذي هو فعله بالذات من استفراغ الصفراء المستتبع لنقصان الحرارة[٤].

ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلاً للصحة وكون مُزيل الدعامة علة لسقوط السقف، فإنّ معطي الصحة مبدأ أرفع من الطبيب ومبدأ الانحدار الثقل الطبيعي للسقف.

فإذا تقرّر هذا، فاعلم أنّ من هذا القبيل نسبة الفاعلية إلى الأب في توليد الابن، وإلى البنّاء في عمل البناء، وإلى الزارع في تحصيل الزرع، وإلى النار في سخونة الحطب وغيره؛ فليس الأب علة للابن، ولا البنّاء فاعل البناء، ولا النار

---

١) ط: و.

٢) ش: - فعله.

٣) مط: - نفس ذاته أو الذي... تكون فاعليته.

٤) ش: - الحرارة.

سبب الإحراق[١]؛ كما وقعت الإشارة إليه في الكتاب الإلهي بقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾[٢] وبقوله: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾[٣] وقوله: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ * ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ﴾[٤]. فالله سبحانه أشار إلى وجه الخبط والاشتباه في نسبة الفعل إلى غير الفاعل الحقيقي الذي يبقى بعده الفعل كالأب والزارع والمُوري للنار ـ أي محصّلها من الزند بضرب المقدحة عليه ـ بأنّ ما هو فعل هؤلاء الفاعلين ليس بالذات إلّا ما هو من باب الحركات ونحوها فنسب إليه[٥] فعل الإمناء[٦] والحرث والإيراء، ولكل واحد منها نحو من الحركة لا غير، والحركة لا تنفكّ عن المتحرك. فما هو فعل الفاعل بالذات لا ينفكّ عنه، وما ينفكّ عنه ـ كالولد والزرع[٧] والسخونة ـ ليس فعله بالذات، بل له فاعل آخر لا ينفكّ عنه فعله.

وكذا الأمثلة التي ذكرها الشيخ من البنّاء والأب والنار ليست عللاً بالحقيقة لا لقوام ما نسب إليها من الثواني المذكورة ولا لوجوده: أمّا البنّاء فحركات يده علة لحركات اللَّبِنات وأجزاء البيت مثلاً، وانتهاء حركاتها علة لانتهاء هذه الحركات، وانتهاء تلك الحركات علة لاجتماع المتحركات من اللبنات وغيرها على هيئة مخصوصة؛ وأمّا حفظ تلك الهيئة وإمساكها عن التفرق، فبقوة ممسكة أفادها الله[٨] الذي يمسك السماوات والأرض أن تزولا[٩] بقوته

١) ش (هامش)، دا: النار.
٢) سورة واقعه، آية ٥٨ و ٥٩.
٣) سورة واقعه، آية ٦٣ و ٦٤.
٤) سورة واقعه آية ٧١ و ٧٢.
٥) مط: إليهم.
٦) دا: الإنماء.
٧) ش: الزارع.
٨) ط: + تعالى.
٩) اقتباس از آية ١٤١ سورة فاطر: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا﴾.

وقدرته. وهكذا قياس الأب في توليده، كما أوضحه الشيخ. وكذلك فعل النار إذا حصلت منها نار أخرى، فإنّها علّة بالذات لتسخين ما يجاوره كالماء بالإعداد؛ فإذا تكرر الإعداد والاستعداد، اشتدّت سخونة عنصر الماء فصارت الصورة المائية المقسورة بالنار فاعلة للسخونة الشديدة ـ كالطبيعة المصعِّدة للحجر إلى فوق بإعداد القاسر الرامي ـ؛ فإذا بلغت شدة التسخين إلى حدّ ما لا يناسب الماء، بطل استعداد مادته لقبول الصورة المائية أو انحفاظها بالفعل فانقلبت ناراً بإفاضة المبدأ الفعال الصورةَ النارية عليها؛ فليست النّار الأولى علّة النار الثانية، بل المبدأ الذي يكسو العناصر[1] صورها بإذن الله وتقديره.

فكل فاعل بالذات مع فعله، وكل علّة مع معلولها؛ إلّا أنّ بعض الأفاعيل والمعاليل ممّا تسبقه مقدمات هي إمّا علل بالعرض أو مُعينات أو مفتقرة[2] هي إلى معينات. فالتي هي علة بالذات يجب أن يعتقد أنّها باقية مع معلولها.

فالعلة بالذات في بقاء هيكل البناء وشكله هو الاجتماع مع اليبوسة، وعلتهما طبيعة المجتمعات المثبتة لها على التأليف، وعلة تلك الطبيعة المبدأ المفارق العقلي الفاعل للطبائع العنصرية البسيطة والمركبة على حسب استعدادات موادها القابلية.

وأمّا العلة بالذات القريبة لحصول الولد، هي اقتران صورته بمادته؛ وهما السببان الصوري والمادي، والسبب الفاعلي لهما هو ذلك المبدأ المفارق.

وأمّا علة حدوث النار، فهي أيضاً المفارق الواهب للصور مع حصول استعداد المادة لها بزوال الاستعداد لضدها.

فإذن، كل علّة بالذات مع معلولها، وبالعكس. وممّا يؤيّد هذا المطلب ما

---

١) مط: ـ العناصر.   ٢) دا: مقتصرة.

قاله المعلم الأول للفلاسفة[١].

◆ [ص ٢٦٥، س ٦] قال: «وإذا قضينا فيما يتصل به كلامنا بأنّ العلل متناهية، فإنّما نشير إلى هـذه العـلة[٢] ...»:

[في بيان ارتباط الحادث بالقديم]

يعني لمّا ظهر لك أنّ العلل قد تكون بالذات وقد تكون بـالعرض، فـليس لأحد أن يقول: إنّ القوم ذكروا في بيان ارتباط الحادث بالقديم أن لابدّ هناك من أسباب متعاقبة غير مـجتمعة ولا مـتناهية تكـون لا[٣] مـتناهية فـي أزمـنة غـير متناهية[٤]؛ وذلك ينافي قولكم[٥]: كل علّة مع معلولها، وينافي أيضاً ما قضيتم بأنّ العلل لابدّ أن تكون متناهية.

وذلك لأنّا إذا قضينا وفق ما ذكره الحكماء فيما يتصل به كلامنا في هـذا العلم[٦] أنّ العلل متناهية، فإنّما أردنا بها العلل الذاتية دون ما يكون بالعرض؛ وإذا قالوا أو قلنا: إنّ أسباب الحوادث غير متناهية، فإنّما نريد به الأسباب التي هـي علل بالعرض. ونحن معاشر الحكماء لا نمنع أن يكون في الوجود عـلل مُـعينة وأسباب مُعدّة ذاهبة[٧] إلى لا نهاية، بعضها قبل وبعضها بعد؛ بـل ذلك مـمّا هـو واجب بالضرورة في ارتباط الحادث بالقديم. وذلك لأنّ كل حادث لابدّ مـن أن يجب وجوده بعدما لم يجب، فلابدّ له أيضاً من علة حادثة، فهي أيضاً لحدوثها

---

١) ش (هامش): «في نسخة الأصل كان بقدر سطر بياض». در نسخهٔ «مط» نيز به اندازهٔ نصف سطر سفيد است.

٢) الشفاء: العلل.

٣) ش، دا: ـ لا.

٤) دا: ـ في أزمنة غير متناهية.

٥) دا، مط: + بأنّ / ط: + فإنّ.

٦) مط: العلل.

٧) ط: ذاتية.

وجب وجودها بعدما لم يجب؛ وكذا الكلام في علة العلة. فلابدّ من الأمور الجزئية الحادثة من أسباب متقدمة[١] تنضمّ إلى العلل الثابتة الموجودة بالفعل بها تصير عللاً موجبة بالفعل. وتلك الأسباب وجب أن تكون غير متناهية.

فكما[٢] يجب أن تكون في الوجود سلسلة متناهية مجتمعة من العلل والمعلولات الثابتة الذاتية، كذلك يجب أن تكون فيه سلسلة غير متناهية متعاقبة من العلل والمعلولات الحادثة العرضية. فهناك سلسلتان: إحداهما ذاتية طولية، والأخرى عرَضية عرْضية؛ فالمبدع سبحانه ربط الحادث بالحادث والثابت بالثابت.

وقوله[٣]: «ولذلك لا تقف فيها سؤال "لِمَ" البتّة» يعني أنّ السؤال إذا وقع في لمية حدوث كل حادث من جهة أسبابه[٤] المعدّة فلابدّ أن لاينقطع؛ بخلاف ما إذا كان السؤال عن[٥] أسبابه الذاتية، فإنّه ينتهي إلى ما لا لمية له وهو واجب الوجود.

◆ [ص ٢٦٥، س ١٢] قال: «ولكن الإشكال هاهنا في شيء وهو أنّ هذه التي بلا نهاية لايخلو: إمّا أن يوجد كل واحد منها آناً ...»:

[إشكال في ارتباط الحادث بالقديم]

هذه من الإشكالات الصعبة في ارتباط الحادث بالقديم. تقريره: إنّ هذه الأسباب العرضية المتسلسلة بلا نهاية: إمّا أن يقع كل منها في آن واحد، فيلزم

---

١) ط: معدة.
٢) ط: وكما.
٣) إلهيات الشفاء ص ٢٦٥، س ١١.
٤) ش: أسباب.
٥) دا، مط، ط: من.

تشافع الآنات وتلاحق الدفعيات من غير أن يقع بينها زمان، وهو محال كما مرّ في مباحث إبطال تركّب الجسم من الأجزاء الفردة ونفي تركّب[1] الزمان والحركة من الآنات والآنيّات؛ وإمّا أن يبقى زماناً، فيكون إيجاب كل منها لمعلوله في جميع ذلك الزمان لا في طرفه، وذلك الموجب لإيجابه يكون معه في ذلك الزمان، وكذا الموجب لإيجاب موجبه، وهكذا، فيحصل منها سلسلة من علل غير متناهية مجتمعة معاً في زمان واحد، وهذا النحو من التسلسل في العلل هو الذي حكم بامتناعه. ثمّ مع كونه مستحيلاً لم يقع به الارتباط المطلوب، إذ المجموع منها أيضاً حادث لابدّ لها من علّة لحدوثها؛ ولا علّة خارجة عنها، فيلزم وجود حادث بلا علّة موجبة بالفعل.

وما أجاب به الشيخ وغيره عن هذا الإشكال هو أنّ الحركة شيء بقاؤه ليس بقاءً مستمراً على حالة واحدة، بل هو في نفس بقائه الاستمراري متغير؛ فلولا وجود الحركة لكان الإشكال وارداً غير مندفع. لكن الحركة لمّا كان تجدّدها وتغيّرها ليس تغيّرها من حالة إلى حالة تغيّراً من آن إلى آن يليه، بل ما من حالة آنية تفرض إلّا وبينها وبين حالة آنية أخرى مفروضةٍ حالاتٌ كثيرة مفروضة على النعت المذكور، وبالجملة، ليست حالاتها المتجددة في آنات متتالية متشافعة، بل كلها شيء واحد متصل على نعت التجدّد والانقضاء؛ فالعلة المقتضية للحادث ليست موجبة له لذاتها، بل لكونه على نسبة ما ووضع ما بسبب الحركة. فالحركة إمّا علة الحدوث أو جزؤها أو شرطها، فتكون علّة الحوادث[2] بما هي علّة لها أمراً متغيراً غير ثابتة الذات على حالة واحدة، ولا باطلة الوجود من كل وجه، ولا دفعية الوجود، ولا أيضاً متفاصلة الوجود

---

١) ط: تركيب.

٢) مط: ـ أو جزؤها ... الحوادث.

متتالية. ومنشأ كونها على هذه الصفة هو الحركة، فبالضرورة الحركة هي السبب الحافظ لنظام علل الحوادث أو شرطها أو شريكها. وبها تنحلّ هذا الإشكال وما يجري مجراه.

واعلم أنّ الكلام عائد في أصل صدور الحركة من العلل الثابتة التي بسببها أو بشركتها يصح صدور الحوادث المتجددة عن تلك العلل، فإنّ صدور الحركة عنها يستلزم صدور المتغير عن الثابت.

والجواب بأنّها أمر مستمر الذات متجددة النسب، فبحسب استمرار ذاتها صحّ صدورها عن الثابت، ومن جهة تجدد نسبها صحّ صدور الحوادث عنها أو باشتراطها أو باشتراكها، غير مُجدٍ؛ إذ الكلام عائد إلى لزوم جهة تجددها من جهة ثباتها.

واعلم أنّ أجود ما قيل في هذا الباب وأقربه إلى الصواب هو ما قال بعضهم[١]:

> إنّ الحوادث بأسرها مستندة إلى حركة دائمة[٢] دورية، ولا يفتقر هذه الحركة إلى علّة حادثة؛ فهي من جهة ثباتها وعدم انقطاعها تستند إلى علّة ثابتة، ومن حيث حدوثها كانت[٣] تستند[٤] إليها الحوادث[٥].

---

١) قائل مشخص نشد. ملاصدرا اين عبارت را در اسفار، ج ٢، ص ١٢٨ چنين نقل كرده است: «والذي هو أسدّ الأقوال الواردة منهم وأقرب من الصواب هو قول من قال». ٢) ط: ـ دائمة.

٣) ط: ـ تستند إلى... كانت. ٤) دا، مط: مستندة.

٥) اسفار: ولا يفتقر هذه الحركة إلى علة حادثة لكونها ليس لها بدء زماني. فهي دائمة باعتبار وبه استندت إلى علة قديمة، وحادثة باعتبار وبه كانت مستند الحوادث. (چون عبارت منقول در اسفار براى بيان موضوع روشنتر است از آن نقل شد.)

فإن سئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث عن حدوث علّة مع أنّا حكمنا كلياً[١]: «إنّ كل حادث فلّه علة حادثة».

قلنا: المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية الكلية هو[٢] الشيء الذي عرض لماهيته الحدوث[٣] من حيث [هي][٤] معروضة له، والحركة ليست كذلك، بل هي حادثة لذاتها بمعنى أنّ ماهيتها الحدوث والتجدد؛ فإذا كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتياً لشيء، لم يكن مفتقراً إلى أن تكون علته[٥] حادثة. ونحن إذا راجعنا عقولنا[٦]، لم نجدها جازمة بوجوب حدوث العلة إلّا للمعلول الذي يتجدد؛ وأمّا المعلول الذي هو نفس ماهية التجدد والتغير، فلا نجدها تحكم[٧] عليه بذلك إلّا إذا عرض له تجدد وتغير زائدان، كالحركة[٨] الحادثة بعد أن لم تكن، بخلاف المتصلة الدورية[٩] الدائمة. وحدوث العلة التي يفتقر[١٠] إليه المعلول الحادث لايلزم أن يكون حدوثاً زائداً، وإلّا لم يصح إسناد[١١] الحوادث إلى الحركة الدائمة[١٢].

فالحاصل: إنّ كل واحد من التغيرات ينتهي إلى شيء ماهيته

---

١) اسفار: حكمنا حكماً كلياً.
٢) مط: هي.
٣) اسفار: موضوع هذه القضية هو الماهية التي عرض لها الحدوث. (از اين اختلاف نقل معلوم مى‌شود ملاصدرا يا از حافظه عبارات را نقل كرده است و يا چندان مقيد به نقل عين عبارت ديگران نبوده و در آنها تصرف مى‌كرده است.)
٤) به نقل از اسفار.
٥) مط: علة.
٦) اسفار: رجعنا إلى عقولنا.
٧) اسفار: نحكم.
٨) ش: كان الحركة.
٩) اسفار: - الدورية.
١٠) دا: مفتقر.
١١) ش، مط، ط: استناد.
١٢) مط: - إلى الحركة الدائمة.

هي نفس التغير والانقضاء؛ فلدوام الحدوث والتجدد لم تكن علتها حادثة، ولكونها نفس التغير والحدوث صحّ أن تكون علّة للمتغيرات. والماهية التي هي التغيّر والحدوث هي الحركة؛ ولهذا عرّفها قوم[١] بأنّها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها. (انتهى.)

وهذا أجود ما قيل في هذا المقام وبه يندفع كثير من الإشكالات.

أقول: ولكنّه غير وافٍ بتحقيق الارتباط بين الحادث والقديم لما فيه من الخلل بعدُ من وجوه:

الأوّل: إنّ الحركة أمر نسبي ليس لها بالذات حدوث ولا قدم إلّا بتبعية ما أضيفت هي إليه، معناها ـ كما عرّفها المحقّقون به ـ هو خروج الشيء من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً وشيئاً فشيئاً أو لا دفعة. فبالحقيقة الحادث التدريجي والخارج من القوة إلى الفعل هو وجود قسم من المقولة التي فيها الحركة؛ وأمّا نفس الحركة، فهي أمر عقلي نسبي هو تجدد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث[٢] تدريجي.

الثاني: إنّ الحركة لكونها أمراً بالقوة لايمكن تقدّمها بالذات على وجود حادث، سواء كانت علة أو جزء علة؛ لأنّ الحادث موجود بالفعل، والكلام في العلة الموجبة له، والعلة الموجبة للشيء يجب أن تكون موجودة معه بالزمان متقدمة عليه بالطبع، ولا محالة وجودها أقوى من وجودها معلولها.

الثالث: إنّ كلام هذا القائل يدلّ على كون الحركة الدورية دائمة الذات

---

١) به احتمال قوى مقصود شيخ اشراق سهروردى است كه در المشارع والمطارحات (مجموعه اول مصنفات شيخ اشراق، ص ٢٧٨) گفته است: «وكل هيئة إمّا أن يتصور ثباتها أو لايتصور ثباتها فإن لم يتصور ثباتها فهي الحركة» و نيز در الألواح العمادية (سه رساله از شيخ اشراق، فقره ١٧، ص ١١) گفته است: «الحركة هيئة لايتصور ثباتها».

٢) مط: ـ الحادث التدريجي والخارج... حادث.

باعتبار، وبذلك الاعتبار يستند إلى العلة القديمة. وهذا ليس بصحيح؛ إذ الأمر التجددي البحت ليس له بقاء وجود[١] أصلاً، فضلاً عن كونه قديماً. وأمّا الماهية الكلية له فهي غير مجعولة ولا جاعلة، فلا عبرة باستمرارها.

الرابع: إنّا قد برهنّا في كتبنا على أنّ جوهر الفلك[٢] بصورته الطبيعية[٣] غير باقٍ بشخصه، وكذا غيره من الأجسام الطبيعية؛ وعلة الحركة الذاتية ـ أعني القريبة ـ وكذا موضوعها[٤] غير باقٍ ولا قديم؛ فقوله: «علتها قديمة» غير صحيح، وكذا قوله: «إنّها غير مفتقرة إلى علة حادثة» ليس بمستقيم.

فالحق الحقيق بالإذعان والتصديق في هذا المطلوب[٥] ـ الذي حارت فيه عقول الدهماء وخرست في بيانه ألسن الفصحاء ـ ما ألهمني الله به وأوتينا من الحكمة بفضل ربّي؛ هو أنّ الأمر المتجدد الذات والهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية التي لها حقيقة عقلية عند الله وصورة مفارقة في العالم الربوبي، ولها هوية اتصالية تدريجية في الهيولى التي هي محض القوة والاستعداد. ولنا على تجدد الطبيعة المادية السارية بأشخاصها في جميع الأجرام والمواد براهين كثيرة.

وهذه الطبيعة وإن لم تكن ماهيتها ماهية الحدوث، لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث؛ فقد يكون للوجود نعت وصفة لايكون للماهية، كما في الأشدّ والأضعف؛ فإنّ الذي يقبلهما لا يقبلهما بحسب الماهية، بل بحسب الوجود. فكذلك بعض الموجودات تدريجية الهوية بذواتها لا بصفات عارضة لهوياتها،

---

١) دا، ط: وجودي.

٢) ط: جعل العلل.

٣) مط، ط: + الوضعية.

٤) ش، دا: ـ بشخصه وكذا غيره... كذا موضوعها.

٥) ط: المطلب.

وإن كانت زائدة لماهياتها في العقل بحسب التحليل. فمثل هذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصي[١] لايكون إلّا متدرج الحصول.

لست أقول: إنّ ماهيته تقتضي التجدد والانقضاء مع قطع النظر عن وجودها حتى يرد الإشكال بأنّا قد نتصور طبيعة من هذه الطبائع بماهياتها ولا يخطر ببالنا التجدد والحدوث، فكيف يكون من الصفات الذاتية لها؟ بل ذلك الإشكال مبني على الاشتباه بين ماهية الشيء ونحو وجوده. وقد ذكرنا مراراً أنّ حقيقة الوجود لا يحصل في الذهن لأنّه متشخص[٢] بذاته، وكل ما يحصل في الذهن يقبل العموم والاشتراك؛ فلو حصل الوجود فيه لكان الجزئي كلياً، والخارج ذهناً، وهو ممتنع. وسنعود إلى إيضاح هذه المسألة وإشباع القول فيها عند عود الشيخ إلى إيضاح ما ذكره هاهنا فيما سيأتي أشفى وأشبع ممّا ذكر.

◆ [ص ٢٦٦، س ٥] قال: «**فقد بان وصح[٣] أنّ العلل الذاتية للشيء التي بها وجود ...**»:

يعني قد صحّ وتبيّن أنّ العلل على ضربين: أحدهما[٤] الذاتية، والأخرى غير الذاتية التامة، سواء كانت عرضية أو ذاتية غير تامة ولا قريبة. فالضرب الأوّل منها حيث يجب به[٥] ذات المعلول لايتقدم عليه بالزمان، فاستحال كونها متسلسلة إلى غير نهاية[٦] لنهوض البراهين على بطلانه. وأمّا الثاني فحيث يجوز

١) مط: لتشخص.
٢) دا: يتشخص.
٣) الشفاء: ووضح (پاورق: وصح).
٤) ط: إحداهما.
٥) ش: بها.
٦) دا: النهاية.

تقدمها[1] على المعلول وبقاؤه[2] بدونها، لا يمتنع ذهاب سلسلتها إلى لا نهاية[3]، بل يجب ذهابها كذلك؛ لأنّ كل حادث يحتاج إلى مادة واستعداد سابق، وكذا الكلام في حدوث استعداده واستعداد استعداده إلى غير نهاية.

◆ [ص ٢٦٦، س ٩] قال: «**وإذا[4] قد تقرّر هذا فإذا كان شيء من الأشياء لذاته سبباً لوجود شيء آخر دائماً[5] كان سبباً له دائماً ...**»:

لمّا ثبت وتقرّر أنّ الممكن لإمكانه مفتقر إلى العلة، وأنّ أثر العلة هو الوجود نفسه[6] لا الحدوث الزماني، وأنّ العلة المقتضية له بالذات هي السبب الذي يكون معه مادام وجوده، فنقول:

إنّ الذي هو بالذات سبب لشيء ـ سواء كان دائم الوجود أو غير دائم الوجود ـ فهو سبب له دائماً مادامت ذاته موجودة. فإن كان شيء من الأشياء الذي هو سبب لذاته لوجود شيء أمراً دائم الوجود غير منقطع أزلاً وأبداً، كان معلوله أيضاً دائماً غير منقطع. ومثل هذا السبب من العلل الذاتية أولى بمفهوم العلّية واسمها، لأنّه أزال عن ماهية الشيء مطلق العدم وأفاده الوجود الدائم؛ فهو «المبدع» عند الحكماء، وإفادته الوجود تسمّى عندهم «إبداعاً»، كما أنّ إفادة الوجود بعد العدم تسمّى «تكويناً».

فـ«الإبداع» هو تأييس الشيء بعد ليس مطلق ـ أي إيجاده بعد عدم مطلق،

---

١) ط: تقديمها.
٢) ش: بقائه.
٣) ش: ـ وأمّا الثاني... لا نهاية.
٤) الشفاء: إذ.
٥) ش، دا: ـ دائماً.
٦) ط: بعينه.

أي عدم[١] بوجه من الوجوه ـ بعدية ذاتية، لا بعد عدم صريح خارجي بعدية زمانية. فالمبدَعات ليست لها بحسب إمكانها الذاتي أعدام خارجية؛ بخلاف المكوّنات، حيث لها أعدام خارجية قبل كونها، وربما كانت بعد كونها أيضاً. فالمبدَع لم يكن له[٢] عدم في نفس الأمر، بل بحيثية من الحيثيات ومرتبة من المراتب؛ والذي[٣] له[٤] في الواقع هو الوجود لا غير، لأنّه أوسع من تلك المرتبة. فتأمّل[٥]!

[شبهة ودفاع]

فإنّ هاهنا شبهة مشهورة تندفع به؛ وهي أنّ إمكان العدم للمعلول الأوّل مع امتناعه على الواجب ينافي التلازم بينهما، إذ إمكان اللازم يقتضي إمكان الملزوم، فيلزم إمكان الواجب وهو محال.

ولا يُجدي ما ذكره بعض المتأخرين بأنّ الذي يلزم حينئذٍ إمكانه بالقياس إلى الغير، وذلك لاينافي الوجوب الذاتي؛ إنّما المنافي له الإمكان الذاتي، لأنّ الإمكان الذي هو بالقياس إلى الغير إنّما يتحقق بين أشياء لاتكون بينها علاقة العلّية والمعلولية، والواجب ومعلوله الأوّل بينهما علاقة ذاتية وكذا بين نقيضيهما.

فالحق أن يقال: إنّ للمعلول وجوداً وماهية؛ فالذي منه متصف بالإمكان هو ماهيته وهي مما لا علاقة لها لذاتها مع الواجب ولا لزوم، والذي منه متصف باللزوم هو الوجود وهو واجب بوجوب سببه الذاتي؛ ولا إمكان له من هذه

---

١) ط: ـ أي عدم.
٢) ش، ط، مط: لها.
٣) ش: ـ الذي.
٤) ط: ـ له.
٥) دا، مط، ط: + فيه.

الجهة، بل من جهة الماهية: فبالحقيقة الممكن غير لازم، واللازم غير ممكن.

◆ [ص ٢٦٦، س ١٣] قال: «فإنّ للمعلول في نفسه أن يكون 'ليس' ويكون له عن علته[١] 'أيس' والذي يكون للشيء في نفسه أقدم عند الذهن ـ»:

لمّا ذكر أنّ «الإبداع» هو تأييس الشيء بعد ليس مطلق، أراد أن يبيّن كيفية هذه البعدية التي يقال لها «الحدوث الذاتي» بأنّ المعلول له في حدّ نفسه ـ أي ماهيته ـ أن ليس له وجود، وله عن علته الموجبة أن يكون له وجود؛ والذي للشيء في نفسه أقدم من الذي له عن غيره عند الذهن تقدماً بالذات لا بالزمان؛ فكل ممكن أيس بعد ليس، أي موجود بعد عدم بعدية بالذات[٢]. وهذا الحكم شامل لجميع الممكنات الموجودة؛ فإن كانت ممّا يكفي إمكانها الذاتي لصدورها عن العلة فليس لها إلّا الحدوث الذاتي، أي التأخر عن العدم الذاتي فقط؛ وإن لم يكف فلها مع الحدوث الذاتي حدوث بمعنى آخر، وهو سبق العدم عليها بالزمان[٣].

واعلم أنّ هاهنا إشكالاً من وجهين:

أحدهما: إنّ الماهية تابعة للوجود كما حقّق مراراً؛ فالفاعل لو لم يفد شيئاً لم يكن ماهية أصلاً، والصادر من الفاعل ليس إلّا الوجود، فالماهية تبع له كما استقرّ عليه رأي المشائين سيّما الشيخ وأتباعه. فإذا كان الأمر كذلك، فما معنى لتقدم حال الماهية على حال الوجود؟

---

١) الشفاء: + أن يكون.

٢) ط: ـ لا بالزمان فكل... بعدية بالذات.

٣) ط: ـ عليها بالزمان.

والجواب: إنّ ماهية الشيء وإن كانت تابعة لوجوده في الواقع على المعنى المحقّق عندهم، لكن للعقل أن يلاحظها في نفسها وتعتبر لها أحوالاً. فإذا لوحظت الماهية في نفسها، يحكم عليها بتقدّمها لذاتها على كل ما هو خارج عنها؛ فأوّل حالاتها الإمكان، وبعده الحاجة إلى العلة في الوجود أو العدم، وبعدها مرتبة وجوبها بإيجاب العلة إيّاها، ثمّ وجودها؛ فلها مراتب سابقة على الوجود. وجميع هذه الحالات إنّما يكون إذا كان المنظور إليه هي الماهية، لا نفس الوجود. فالوجود هو الأصل في الواقع، وله التقدم فيه على الماهية؛ والماهية هي الأصل في اعتبار الذهن، ولها التقدم فيه[1] على الوجود.

وثانيهما: إنّ ماهية المعلول ليس لها في نفسها أن تكون معدومة، وإلّا لكانت ممتنعة لا ممكنة؛ كما ليس لها في نفسها أن تكون موجودة وإلّا لكانت واجبة لا ممكنة، ضرورة احتياج الممكن في كلا الطرفين ـ الوجود والعدم ـ إلى العلة.

وذكر بعض المتأخرين[2] له وجهاً آخر وهو: «إنّ وجود المعلول لمّا كان متأخّراً[3] عن وجود العلة، فلا يكون له في مرتبة وجود العلة إلّا العدم، وإلّا لم يكن وجوده متأخراً عنها».

ثمّ قال:

إنّه يرد عليه مثل ما مرّ، فإنّ تخلّف وجود المعلول عن وجود العلة إنّما يقتضي أن لايكون له في مرتبة وجود العلة الوجودُ، لا أن

---

١) ط: ـ على الماهية و... التقدم فيه.

٢) به احتمال قوى مقصود از «بعض المتأخرين» ملا جلال الدين دوانى است در حاشيه قديم خود بر تجريد

٣) ط: ـ لمّا كان متأخراً.

يكون له في تلك المرتبة العدمُ.

فإن قلت: إذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجودُ كان له فيها[١] العدم، وإلّا لزم[٢] الواسطة. وأيضاً لا معنى للعدم إلّا سلب الوجود، فإذا ثبت أن ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت أنّه معدوم فيها.

قلت: نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيّد، لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب[٣] بكونه في تلك المرتبة ـ أعني النفي المقيّد. فلا يلزم من انتفاء الأوّل تحقق الثاني، لجواز أن لايكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة؛ كما في الأمور التي ليست بينهما علاقة العلّية والمعلولية، فإنّه[٤] ليس وجود بعضها ولا عدمه متأخراً عن وجود الآخر ولا متقدماً عليه.

لا يقال: كما أنّ المتأخر بالزمان متصف بالعدم في آن وجود المتقدم، فليكن المتأخر بالرتبة[٥] متصفاً بالعدم في مرتبة[٦] وجود المتقدم، فليكن المتأخر بالرتبة متصفاً بالعدم في مرتبة وجود المتقدم.

لأنّا نقول: سلب الوجود في زمان يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان، وإلّا لزم خلوّه في ذلك الزمان عن طرفي النقيض وهو محال. أمّا سلب الوجود عنه في مرتبة معينة، فلا يستلزم

---

١) ط: ـ الوجود كان له فيها.

٢) مط: يلزم.

٣) مط: السبب.

٤) مط: فإنّ.

٥) ط: بالزمان.

٦) ط: آن.

اتصافه بالعدم[١] في تلك المرتبة على أن تكون المرتبة ظرفاً للاتصاف؛ فإنّ خلوّ المرتبة عن[٢] النقيضين بمعنى أنّه ليس شيء منهما في تلك المرتبة غير محال كما مرّ. وقد تلخّص من هذا أنّ الممكن ليس له في المرتبة السابقة إلّا إمكان[٣] الوجود والعدم، فله في هذه المرتبة العدم بحسب الإمكان؛ فإن اكتفى بالحدوث الذاتي هذا المعنى تمّ، وإلّا فلا. (انتهى ما ذكره.)

أقول: أمّا وجه ما ذكره الشيخ من ليسية الممكن بحسب الماهية[٤]، فهو أنّ ماهية الممكن وإن لم يخلو عن أحد طرفي الوجود والعدم، لكنّها بحسب ذاتها واعتبار نفسها بحيث يتجرّد عن الوجودات كلّها؛ فلها السلب التحصيلي عن كل ما سئلت ولو بطرفي النقيض، على الوجه الذي ذكره الشيخ سابقاً. وهذا السلب لها عن كل شيء هو غير نفسها وإن كان من حيث ثبوته لها نحواً من أنحاء الوجود متقدماً على سائر الاتصافات[٥] الوجودية والعدمية، لكنّه غير ملحوظ من حيث الثبوت، بل من حيث المفهوم والمعنى؛ فلا يستدعي ثبوت الموضوع قبله، لأنّ هذا الثبوت بعينه من أفراد السلب لأنّه عين سلب الأشياء عنها في تلك المرتبة؛ فلتقدّمه[٦] على سائر الأشياء صح عروض الوجود وغيره لها، ولكونه أيضاً نحواً من الوجود ـ وإن كان وجود السلب ـ صحّ تقدّمها بالوجود على سائر الصفات الذي هو شرط الاتصاف بها، كما علمت من قاعدة الفرعية المشهورة.

---

١) مط: ـ في تلك الزمان وإلّا لزم... اتصافه بالعدم.

٢) دا: من.

٣) مط: ـ إمكان.

٤) ش: ـ الماهية.

٥) ط: الاتصاف.

٦) ط: فليقدّمه.

فإذن، ثبت قول الشيخ إنّ المعلول له في نفسه أن يكون[١] ليس، أي له ليسية الوجود وغيره من الصفات من حيث اعتبار ذاته بذاته في ملاحظة العقل مجرداً عن غيره في هذه الملاحظة؛ بخلاف الممتنع، فإنّ ماهيته تقتضي العدم في الواقع من كل وجه، لا من جهة اعتبار ذاته من حيث ذاته فقط[٢] حتى يكون مع اتصافه بالوجود في الواقع مجرداً عنه باعتبار ذاته. فكل[٣] ممكن مجردٌ من حيث ذاته عن هذا الوجود الذي تلبست به[٤] في الواقع؛ فاعلم هذا[٥].

وأمّا الوجه[٦] الذي ذكره هذا الفاضل[٧] من كون المعلول معدوماً في مرتبة العلة، فغير صحيح؛ إذ العلة الموجبة للشيء هي منبع وجوده ومُعطي كماله، فكيف يكون عادماً له؟! نعم، وجود المعلول لمّا كان[٨] متضمّناً لأصل الوجود مع قصور عن الكمال ونقص عن التمام، فالذي يسلب عن العلة هو النقص الذي هو أمر عدمي؛ فعدم هذا العدم يستلزم الوجود الأكيد الشديد.

فعلى هذا الوجه صحّ التأخّر واندفع الإيراد الذي ذكره، لأنّ سلب السلوب والأعدام صادق على الموجود المتأكد الوجود. ومع ذلك لم يلزم تقدم سلب المعلول على وجوده من هذا الوجه؛ إذ لا يصح أن يقال: إنّ للمعلول عدماً مطلقاً في مرتبة وجود علته، وصحّ أن يقال: له عدم مطلق في مرتبة ماهيته ـ على ما مرّ في الوجه الأوّل.

وأمّا الذي أفاده من جواز ارتفاع المتناقضين بالسلب والإيجاب، فليس

---

١) ش، مط: ـ يكون.

٢) مط: ـ من حيث ذاته فقط.

٣) ط: وكل.

٤) دا: ليست (بجاي «تلبست به»؛ هامش: تلبست به).

٥) ش (هامش): فعلى هذا لا حاجة للعدول عن قاعدة الفرعية المبرهن عليها إلى قاعدة الاستلزام كما فعله هذا الفاضل في حواشيه القديمة. منه.

٦) ط: ـ الوجه.

٧) دا (هامش): القائل.

٨) ط: لمّا كان وجود المعلول.

الأمر كما ذكره. نعم، يمكن سلب كلا المتقابلين بهما[١] ـ كالكاتب واللّا كاتب ـ عن ذات الموضوع؛ إذ ليس نقيض قولنا: «الإنسان كاتب» قولنا: «الإنسان ليس بكاتب»، بل[٢] نقيضه هو قولنا: «ليس الإنسان بكاتب». وكذا[٣] هاهنا إذا كذب كون الإنسان في مرتبة ذاته موجوداً، صدق سلب كونه في تلك المرتبة موجوداً؛ فلم يلزم ارتفاع النقيضين أصلاً، لا في الواقع ولا في مرتبة من مراتبه.

فقوله[٤]: «نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده عنها[٥] ...» وإن كان مسلّماً، لكن لايلزم منه ارتفاع النقيضين ولا خلوّ المرتبة عنهما ـ كما زعمه ـ؛ فإنّه إذا كانت المرتبة مسلوباً عنها الوجود، فصدقُ القول بسلبه عنها على وجه التحصيل لا العدول؛ فكان أحد النقيضين حقاً والآخر كاذباً. ولهذا قال الشيخ: فإذا سئل عنها بطرفي النقيضين، لم يكن الجواب إلّا السلب عن كل شيء في تلك المرتبة. فإذا كان نقيض وجود الشيء في تلك المرتبة سلب وجوده الذي في تلك المرتبة، كان ذلك الوجود مسلوباً عن تلك المرتبة؛ فإذا سلب الوجود عنها صدق النقيض عليها. وليس نقيض قولنا: «الماهية في تلك المرتبة موجودة» قولنا: «الماهية ليست فيها موجودة»، بل قولنا: «ليست الماهية فيها موجودة[٦]»؛ فهذا السلب صادق في تلك المرتبة، وهي مصداق هذا السلب التحصيلي لسائر الأشياء التي ليست ذاتها ولا ذاتيّها، فلم يلزم ارتفاع النقيضين ولا خلوّ المرتبة عنهما. نعم، تخلو المرتبة عن ثبوت الوجود وثبوت عدمه، والعدم[٧] نقيض الوجود بالحمل المواطئي كما في المفردات، وليس نقيضه بالحمل الاشتقاقي

---

١) دا: لها.
٢) ط: + الإنسان كاتب.
٣) دا، مط، ط: فكذا.
٤) يعني قول بعضي از متأخرين.
٥) دا، مط: فيها.
٦) دا: موجود.
٧) مط: للوجود.

كما في القضايا؛ فلم يلزم رفع[١] المتناقضين في شيء من الوجهين أصلاً، إذ لم يلزم كون شيء لا وجوداً ولا[٢] عدماً. ولم يلزم أيضاً كون شيء في أيّ مرتبة كان ممّا لم يصدق عليه أنّه موجود ولا أيضاً ليس أنّه موجود؛ فإنّ القضية السالبة التي هي مفاد قولنا: «ليس الإنسان في مرتبة ذاته بموجود» صادقة البتّة، ونقيضها التي هي مفاد قولنا: «هو موجود فيها» كاذبة البتّة؛ فلم يلزم ارتفاع النقيضين لا في المفردات ولا في القضايا.

وهاهنا نكتة يجب التنبيه عليها، وهي أنّه قد تقرّر أنّ تحقّق الطبيعة إنّما هو بتحقّق فرد مّا، وسلبها بسلب جميع الأفراد؛ فوجود الشيء في مرتبة من الواقع يوجب وجوده في الواقع، ولكن سلبه عنها لايوجب سلبه مطلقاً. فسلب[٣] الوجود عن الإنسانية مثلاً في تلك المرتبة السابقة لا ينافي تحقّقه في نفس الأمر مطلقاً، لأنّ نفس الأمر أعمّ وأوسع من تلك المرتبة.

فثبت أنّ للمعلول في مرتبة نفسه أن يكون[٤] «ليس»، أي صدق عليها في تلك المرتبة أنّه ليسّ؛ فانظر كيف حقّق الشيخ ما ادّعيناه وراعى المقام بأن عبّر عن صدق السلب المذكور الواقع في المرتبة بلفظ القضية، لا[٥] بلفظ المفرد. فلم يقل: للمعلول في نفسه الوجود أو الكون[٦]، وله عن[٧] علته العدم أو اللاكون[٨]؛ بل قال: «له في نفسه أن يكون ليسّ، وله عن علته أن يكون أيسّ»، أي صدق عليه ليس بموجود في تلك المرتبة وصدق عليه أنّه موجود في الواقع من[٩] العلة، وكلا

---

١) دا: دفع.
٢) مط: ـ لا.
٣) دا: فتسلب.
٤) ش، مط: ـ يكون.
٥) مط: و.
٦) ط: العدم واللاكون.
٧) مط: من.
٨) ط: الوجود أو الكون.
٩) مط: مع.

القولين صدق لاختلاف الحيثية.

◆ [ص ٢٦٦، س ١٦] قال: «فإن أطلق اسم الحدوث[١] على كل ما له[٢] أيس بعد ليس[٢] وإن لم يكن بَعدية بالزمان، كان كل معلول محدثاً[٢]» إلى قوله: «ومن الناس»:

معناه واضح مكشوف غني عن الشرح.

◆ [ص ٢٦٧، س ١٠] قال: «ومن الناس من لا يجعل كلّ ما ...»:

يعني أنّ الناس ـ سواء[٣] ذهبوا إلى أنّ كلّ ما له أيس بعد ليس مطلق فهو يسمّى بـ«الحادث» أو خصّوا اسم «الحادث» بما له وجود بعد عدم خارجي غير مجامع للوجود في آن ـ افترقوا فرقتين:

ففرقة لم يجعل أحد قسمَيْ الحادث بالمعنى الأعم ـ و[٤] هو الذي لم يسبقه عدم خارجي ـ حَريّاً باسم «المبدَع»، بل خصّه بما لا واسطة بينه وبين العلة الأولى؛ زعماً منه أنّ كلّ ما يوجد عن العلة الأولى بتوسط علة متوسطة فاعلية وإن لم يكن صدورها عن مادة ولا للعدم السابق سلطنة عليه فليس تأييسه عن ليس مطلق، بل عن أيس، لصدوره عن العلة الأولى بتوسط وجود آخر انجرّ إليه وإن لم يكن مادة.

ولعلّ هؤلاء القوم زعموا أنّ توسيط الفاعل للمعلول ممّا يخرجه عن كونه بعد عدم مطلق. وليس الأمر كذلك؛ بل كلّما بَعُدَ المعلول عن العلة الأولى

---

١) الشفاء: المحدث (پاورق: الحدث). ٢) ط: مجدياً.

٣) دا: مع أنّهم (هامش: سواء). ٤) ط: ـ و.

تضاعفت فيه جهات العدم والإمكان والحاجة، وهكذا حتى ينتهي إلى معلول يحتاج في وجوده إلى مادة حاملة لإمكانه وعدمه السابق عليه. نعم، لو اختصّ اسم «الإبداع» بما ليس لوجوده إلّا علة واحدة واجبة ولا سلب له إلّا سلب الوجوب[١] لكان له وجه في التسمية، إذ لا وجه لما ذكره هؤلاء.

وممّا يؤيّد ذلك قول الشيخ في الإشارات[٢]: «الأوّل يبدع جوهراً هو بالحقيقة مبدع»، فخصّ الإبداع الحقيقي بأوّل الجواهر العقلية؛ ولا شك أنّ إبداعه أفضل ضروب الإبداع، لعدم توقّفه إلّا على ذات المبدع الحقيقي لا غير.

وفرقة أخرى عمّم اسم «الإبداع» بغير المبدع الأوّل أيضاً، ولكن خصّصه بكل ما له وجود صوري كيف كان ـ أوّل المبدعات أو الثواني. والمراد من «الوجود الصوري» هو الوجود الذي هو بذاته معقول ذاته، لا بصورة أخرى مأخوذة منه. وهذا شأن الجواهر المفارقة عن المواد؛ وأمّا غيرها وإن كان غير متوقف على سبق مادة واستعداد كالفلكيات، فتختصّ نسبته إلى الفاعل باسم «التكوّن».

واعلم أنّ هذا مطابق لما ذهبنا إليه وفقاً[٣] لرأي الحكماء الأقدمين من أنّ الماديات بأسرها كائنة فاسدة، لأنّ الطبائع الجسمانية تدريجية الوجود. لكن الكون والفساد في الفلكيات على ضرب آخر غير ما في غيرها، لأنّهما فيها على نهج واحد مستمر غير منقطع؛ إذ كونها في كل جزء من الزمان عين فسادها فيه من جهة، وفسادها في كل جزء منه عين كونها فيه من جهة. وبالجملة، ليس

---

١) دا (هامش)، ط: الوجود.

٢) الإشارات والتنبيهات، نمط ششم (والخر نمط): «تذكير: فالأوّل يبدع جوهراً عقلياً...».

٣) دا، ط: موافقاً.

للزمان جزء إلّا ولها فيه وجود بوجه وعدم بوجه؛ بخلاف العنصريات، فإنّ وجودها قد يختصّ بزمان وعدمها بزمان آخر.

◆ [ص ٢٦٧، س ١٦] قال: «ونحن لا نناقش في هذه الأسماء[١] بعد أن نجعل[٢] المعاني متميزة فنجد بعضها ...»:

معناه واضح. والشيخ جعل «الإيجاد» على قسمين: «الإبداع» و «التكوين»؛ وصيّر الأفلاك وما فيها داخلة تحت الإبداع، وخصّ التكوين بالعنصريات.

ومنهم من ثلّث التقسيم: فـ«الإبداع» للمفارقات، و «الاختراع» للفلكيات، و «التكوين» للعنصريات. ولا شك أنّ أفضل ما يسمّى «مبدَعاً» هو المعلول الأوّل.

◆ [ص ٢٦٨، س ١] قال: «ونرجع إلى ما كنّا فيه فنقول: أمّا الفاعل الذي يعرض له أن يكون فاعلاً فلابدّ له من مادة يفعل ...»:

كل فاعل يعرض له الفاعلية ـ سواء كان العروض بتغيّر في ذاته أو بتغيّر في قابل فعلِه ـ فلابدّ له في الفاعلية من مادة؛ لأنّ ذلك الفعل حادث، وكل حادث مفتقر إلى مادة سابقة واستعداد سابق، كما علمت. وذلك الفاعل ربما كان فعله دفعياً كالاتصالات والمماسات والأكوان الدفعية، كالأشكال وغيرها؛ وربما

١) الشفاء: البتّة.
٢) الشفاء: تحصل.

كان تدريجياً، فيكون فاعلاً للحركة. وقد مرّ أنّ الفاعل عند الطبيعيين هو مبدأ الحركة، لكن المراد منها[1] مطلق التغير، سواء كان دفعياً أو تدريجياً فيكون حركة؛ وعنوا بها مايعمّ الحركات الأربع الواقعة في مقولة الكم والكيف والأين والمتى. وجعلوا «الكون والفساد» ـ أي حدوث الصورة[2] الجوهرية وزوالها ـ حركة أيضاً إمّا على سبيل المساهلة، أو لتجويزهم وقوع الحركة في الصور المادية؛ فإنّ جماعة منهم جعل الطبيعة نفس الحركة، ولعلّ مرادهم وقوع التدريج فيها.

◆ [ص ٢٦٨، س ٤] قال: «وقد يكون الفاعل بذاته فاعلاً وقد يكون بقوة، والذي[3] بذاته فمثل الحرارة ...»:

[إشارة إلى بعض أقسام الفاعل]

قد علمت أنّ الفاعل قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض، فاعلم هاهنا أنّ الفاعل بالذات قد يكون بذاته فاعلاً أي بلا توسط فاعل مباشر للفعل، وقد لايكون بذاته. فمثال الأوّل ـ وهو الفاعل القريب ـ كالحرارة للتسخين وغيرها[4]، فإنّها لو فرضت موجودة مجردة عن فاعل قبلها لفعلت آثارها؛ وكالقوة المحركة للأوتار والأوتار للأعضاء. ومثال الفاعل لا بذاته، وهو الفاعل البعيد، سواء كان بمرتبة كالصورة النارية لآثارها، فإنّها تفعل بواسطة الحرارة؛ أو بمراتب كالنفس للحركة الاختيارية، فإنّها علة بعيدة لها بوسائط من القوى[5]، فإنّ

---

١) دا: هنا.
٢) ط: ـ الصورة.
٣) الشفاء: فالذي.
٤) دا: غيره.
٥) مط: القوتين.

المحرك القريب للأعضاء هي الأوتار، ومحرّك الأوتار هو القوة الفاعلة المباشرة لتحريكها، وقبلها القوة الشوقية ويقال لها «الباعثة»، وقبلها التصور للفائدة والتصديق بها، وقبله النفس الحيوانية بقوتها الوهمية والخيالية إن كانت الحركة حيوانية، أو النفس العاقلة بتوسط العقل العملي رئيس سائر القوى المدركة والمحركة في الإنسانية إن كانت الحركة فكرية.

والشيخ قد عدّد في الطبيعيات[1] أصناف القوى وترتيبها، سيّما ما ذكره في كتاب النفس.

* * *

١) مط: ـ للعاقلة بتوسط العقل... في الطبيعيات.

فصل [الفصل الثالث]

في مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها

✦ [ص ٢٦٨، س ١١] قال: «**فنقول: ليس الفاعل كل ما أفاد ...**»:

يريد بيان كيفية المناسبة بين الفاعل ومفعولاتها، فبيّن أنّ تلك المناسبة لايجب أن تكون بالمماثلة، بل قد تكون وقد لاتكون. إذ ليس كل ما أفاد وجوداً أفاده مثل نفسه ـ أي في الماهية ـ؛ بل ربما أفاد وجوداً مثل[1] وجود ماهيته، وربما لم يفد كذلك، بل أفاد وجوداً لا مثل وجوده في الماهية. مثال هذا كالنار تسوّد، أي تفعل السواد وليس السواد مثل النار؛ ومثال الأوّل كالحرارة تفعل السخونة، والسخونة نحو من الحرارة.

ثم الفاعل الذي يفعل وجوداً نحو وجود نفسه ربما كان وجوده أقوى وأولى في الطبيعة المشتركة بينه وبين مفعوله من وجود ذلك المفعول، وربما لم يكن؛ والمشهور عند الجمهور هو القسم الأوّل فقط.

---

١) مط: ـ نفسه أي... وجوداً مثل.

وليس ما ظنّه الجمهور ببديهي ولا بصحيح عند الشيخ وتابعيه من كل وجه، إلّا إذا كان المفاد نفس الوجود والحقيقة[١] للشيء المعلول بأن يكون فاعلية الفاعل في نفس وجود الطبيعة التي للمعلول بما هو وجود[٢] و[٣] نفس الحقيقة بما هي حقيقة، لا بكون الوجود وجوداً خاصاً والحقيقة حقيقة شخصية؛ فحينئذ يكون المعطي أولى وأقوى بما يعطيه ويفيده من المعطى له المستفيد؛ اللّهم إلّا أن يكون الفاعل أجلّ من أن يوصف بما يفيده.

فمثال ذلك معطي العلم والقدرة وكل ما هو كمال للموجود بما هو موجود، فإنّه لا محالة أولى بالعلة المفيدة من المعلول. ومثال الثاني معطي حقيقة النار وهو العقل الفعّال.

والمراد من «الوجود» و «الحقيقة» هاهنا شيء واحد.[٤]

والحاصل: إنّ وجود الفاعل المفيد لنفس الوجود أولى بطبيعة الوجود من وجود ما يصدر منه؛ وأمّا إذا لم يكن الفاعل مفيداً لنفس الحقيقة، بل لوجود شيء خاص من طبيعته[٥] كحرارة خاصة أو نار مخصوصة أو غيرهما، فليس الحكم هناك على هذا السبيل، بل يحتاج إلى تفصيل.

وهاهنا نكتة يجب التنبيه عليها، وهي أنّ الفاعل إن كان فاعلاً[٦] حقيقياً كما هو عند الإلهيين، لا ما سمّاه الطبيعيون والمتكلمون كمبادئ الحركات والمعدّات، ففاعليته لا محالة في نفس طبيعة الوجود فيكون في العلة أولى وأقوى، ويكون المعلول بالذات من سنخ طبيعة العلة الفاعلية؛ إلّا أنّ من ضرورة

---

١) ش: الوجود الحقيقية / مط: الوجود والحقيق / ط: الوجود الحقيقية.

٢) ط: وجوده. ٣) ش: – و.

٤) بسيارى از كلمات نسخهٔ «دا» از عبارت «ثم الفاعل الذي يفعل» تا اينجا سياه شده است.

٥) دا: الطبيعة / ط: طبيعة. ٦) ش: فاعلياً.

كون العلة مفيدة والمعلول[١] مفاداً أن لايكون المعلول مثل العلة في شدة الوجود وكماله، بل يكون أضعف منه وأنقص. فإن كان اختلاف الوجودات في الشدّة والضعف مطلقاً اختلافاً[٢] مستلزماً لاختلاف الماهيات، فيلزم بين كل علة فاعلة للوجود ومعلول اختلاف في الماهية، وإلّا فأُمكن أن يكون بين الفاعل وما يليه من المعلول القريب مماثلة مّا في النوع. وأما إذا كان الفاعل غير ما ذكرناه كما في عرف الطبيعيين وغيرهم، فالأقسام المذكورة كلها متصورة ـ كما سيفصّله في المتن[٣].

◆ [ص ٢٦٨، س ١٦] قال: «ولنَعُدْ من رأس فنقول: إنّ العلل لاتخلو: إمّا أن تكون عللاً لمعلولات ...»:

الأسباب الفاعلية منقسمة بحسب الظاهر إلى ما تكون عللاً لمعلولات مشاركة لها في نحو وجودها، كالحرارة[٤] تكون علة للحرارة وكالنار تكون علة للنار؛ وإلى ما يكون عللاً لمعلولات غير مشاركة لها في نحو الوجود[٥]، كالحرارة[٦] إذا كانت علة للسخونة وكالحرارة إذا كانت علة للحركة في الكمّ كالتخلخل وللحركة في الأين كالصعود، وكالبرودة إذا كانت علة للحركتين كالتكاثف والهبوط، وكغير هذه من أمثلة كثيرة مشابهة لما ذكر.

◆ [ص ٢٦٩، س ١] قال: «ولنتكلم على العلل والمعلولات التي

---

١) دا: المفعول (هامش: المعلول).
٢) دا، ط: + يكون.
٣) مط، ط: ـ في المتن.
٤) دا: كالحركة.
٥) ط: ـ كالحرارة تكون علة... في نحو الوجود.
٦) دا: كالحركة.

تناسب الوجه الأوّل ولنورد ...»:

يريد بيان الأقسام التي تظنّ للعلل والمعلولات التي من نوع واحد. وحينئذٍ لاتخلو الطبيعة المشتركة بينها إمّا أن تقبل الأشد والأضعف أو لا تقبل؛ فإن لم تقبل كالصور الجوهرية، فلا يجوز أن يظنّ أنّها في العلة أقوى وفي المعلول أنقص؛ وإن قبل[١] كالحرارة والبرودة ونحوهما، فقد يظنّ فيه أنّه قد يكون المعلول في كثير من هذا القبيل أنقص وجوداً من العلة في ذلك المعنى المشترك بينهما، مثل الماء إذا سخّن بالنار، فإنّ حرارته لا تبلغ حدّ حرارة النار. وربما كان المعلول في ظاهر النظر مثل العلة في ذلك المعنى، سواء قبل الأشد والأضعف أو لا يقبلهما. أمّا في ما يقبلهما كالآنية إذا تسخّنت بالماء الحار، فإنّها قد تقبل مثل حرارته. وأمّا في غيره، فكالنار إذا حصلت من نار أخرى؛ فيعتقد في الظاهر أنّ النار يحيل[٢] غيرها كالحطب مثل نفسها ناراً فيكون المعلول مساوياً للعلة في صورة النارية في ظاهر الأمر، لأنّ تلك الصورة لكونها جوهراً لا يقبل الأزيد والأقل أي الأشد والأضعف، وهو أيضاً مساو للعلة في العرض اللازم للنارية من السخونة المحسوسة، إذ المفروض صدور الفعل عن الصورة المساوية لصورته أيضاً.

والمادة أيضاً في العلة والمعلول متساوية في التهيؤ والاستحقاق، لأنّها في الجميع مادة النارية ليست في أحدهما مادة نوع وفي الآخر مادة نوع آخر، كالماء إذا سخّن بالنار، فإنّ اختلاف المادتين في التهيؤ ممّا يمنع كون المعلول مساوياً للعلة.

وأمّا احتمال كون المعلول أزيد وأشدّ من العلة في المعنى المشترك الذي

---

١) مط: قبل. ٢) دا، ط: يجعل.

حصل منها في المعلول، فقد زعموا أنّها لايمكن في الأشياء التي ظنّوها عللاً ومعلولات، مستدلّين بأنّ تلك الزيادة لا يخلو حالها من خمسة احتمالات كلها فاسدة:

إمّا أن يحصل بذاتها لا عن سبب، وهو باطل؛ أو عن العلة، ومحال أن يحصل منها ما ليس فيها؛ أو عن المادة في نفسها، والمادة شأنها القبول لا الإفادة والإيجاد؛ أو لأجل استعداد أوجب تلك الزيادة، فنفس الاستعداد لايكون سبباً للإيجاد؛ أو أن يجعل الموجب مجموع العلة والأثر الحاصل منها في المادة، فيلزم خلاف ما هو المفروض. فهذه ظنون اعتقدوها في ظاهر النظر لمّا رأوا إسناد الأفاعيل إلى أمثال هذه الأسباب.

◆ [ص ٢٦٩، س ١٥] قال: «وإن[١] أسلمنا هذه الظنون إلى أن يستبرأ[٢] حالها ساغ لنا أن نقول: إنّه إذا كان المعنى ...»:

معناه واضح، لكن فيما جزم به الشيخ من كون الوجود للعلة أولى وأقدم بالذات في مثل هذه العلل والمعلولات المتفقة في النوع ـ التي يظنّ بها أنّها علل ومعلولات ـ محل نظر؛ فإنّ كون الأب علة للابن والنار علة للنار لايوجب كون الوجود أولى بالأب من الابن ولا الوجود أولى بالنار من نار أخرى ـ كما سنحقّقه فيما بعد. نعم، لو فرض كون هذه العلل عللاً حقيقية ذاتية لكانت أولى بالوجود من معلولاتها، لكن بناء الحكم على أمر مفروض غير مطابق للواقع ممّا لا فائدة فيه.

---

١) الشفاء: فإن.

٢) الشفاء: يستبين.

◆ [ص ٢٧٠، س ١١] قال: «ولكن هاهنا تفصيل آخر ونوع[١] من التحقيق يجب ...»:

هذا تقسيم آخر للعلل والمعلولات[٢] بحسب الظن ليظهر بنوع من التحقيق أنّ أيّ الأقسام[٣] يصحّ أن يكون المعلول مساوياً للعلة في الوجود وأيّها لا يصحّ. وخلاصة الكلام في ذلك أنّ الحال في بعض العلل والمعلولات أنّ المعلول فيها يقتضي طباعه وماهيته النوعية أن يكون معلولاً في وجوده لوجود طبيعة أخرى وطباع آخر مخالفاً له بالنوع والماهية. وفي بعض آخر[٤] ليس كذلك، و[٥] المعلول لا يقتضي كونها في نوعيته وذاته معلولاً لعلة، ولا العلة علة له في نوعيتها وذاتها؛ بل المعلول معلول[٦] في شخصيته ووجوده، والعلة علة أيضاً في شخصيتها ووجودها الشخصي.

ففي القسم الأوّل يجب أن يكون نوعا العلة والمعلول متخالفين؛ فلا مساواة بينهما إلّا[٧] في الوجود، إذ لا اتحاد في الماهية النوعية.

وأمّا القسم الثاني ففيه تفصيل: فمثال الأوّل كون النفس علة للحركة الاختيارية، فإنّ طباع هذه الحركة وذاتها يقتضي أن يكون حصولها من النفس الحيّة المختارة، ونوع الحركة يخالف نوع النفس المختارة وجنسها. ومثال الثاني كون هذه النار علة لتلك النار وكون الأب علة للابن، وليست نار في أنّها نار ـ أي في نوعيتها وماهيتها ـ علة لنار أخرى ولا الأخرى في ذاتها وماهياتها

---

١) الشفاء: بنوع.

٢) مط: + التي هي علل ومعلولات.

٣) ط: أقسام.

٤) ط: أخرى.

٥) ش: ـ و / ط: أي.

٦) مط: ـ معلول.

٧) ش، ط: ـ إلّا.

معلولة للأولى؛ وإلّا لكانت العلة علة لنفسها والمعلول معلولاً لنفسه، إذ العلة والمعلول متفقان في الماهية والطبيعة[١]؛ وكذا حكم الأب في كونه علة للابن.

وقوله[٢]: «ولنأخذ هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم» إشارة إلى أنّ هذه العلل ليست عللاً فاعلية بالحقيقة، بل الفاعل المعطي للصور شيء آخر خارج[٣] عن نوع هذه المعلولات. وإنّما وقع التقسيم بأنّ المعلول قد يكون من نوع علّته وقد يكون من غير نوعها تقسيم بحسب ظاهر الفكر وظاهر ما يدرك ويوجد من الأمثلة، ومع ذلك فالأحكام الواقعة بحسب هذا التفصيل والتقسيم[٤] لها نوع من التحقيق.

◆ [ص ٢٧١، س ٨] قال: **«وهذا القسم يتوهّم على وجهين: أحدهما أن تكون العلة والمعلول مشتركين في استعداد مّا[٥] كالنار[٦]، والآخر أن ...»:**

يعني أنّ القسم الثاني من العلل والمعلولات ـ وهو الذي يكون المعلول مساوياً للعلة في الماهية ويكون معلولاً لها في وجوده وشخصيته، لا في طباعه ونوعيته ـ يتوهّم على قسمين:

أحدهما أن يكون العلة والمعلول مشتركين في استعداد المادة، كالنار الحاصلة من نار أخرى ـ كما سبق.

---

١) ط: ـ الطبيعة.

٢) إلهيات الشفاء ص ٢٧١، س ٢.

٣) مط: ـ يقتضيه الفكر من... آخر خارج.

٤) مط: ـ والتقسيم.

٥) الشفاء: المادة.

٦) الشفاء: + والنار.

وثانيهما أن لا يكونا كذلك، فيكون الاستعداد فيهما مختلفاً[١]. وذلك كضوء الشمس الفاعلِ لضوء الأرض أو القمر؛ إذ الضوآن وإن كانا مشتركين في المعنى، لكن ليس استعداد المادة في العلة والمعلول متفقاً؛ ولا المادتان كانتا[٢] من نوع واحد، فإنّ مادة العلة هي جوهر الشمس ومادة المعلول هي جوهر الأرض مثلاً، ومعلوم أنّ ضوء الشمس أشدّ من ضوء الأُرض. فإن كان شرط تساوي الكيفيتين في الماهية النوعية عدم اختلافهما في الكمال والنقص كما هو عند أتباع المشائين، لم يكن الشخصان متماثلين؛ وإن لم يكن ذلك شرطاً ـ كما هو عند أتباع الرواقيين ـ، فجاز اتفاقهما في النوع واختلافهما بالعوارض والمشخصات كالمادة ونحوها؛ لكن الظاهر أنّ النور الفلكي ـ سيّما الشمسي الذي يفعل هذه الأفعال العجيبة والآثار العظيمة من إحياء الموات[٣] ونشوء[٤] الحيوان والنبات وإن كان على سبيل الإعداد دون الإيجاد ـ لا يساوي السانح على وجه الأرض في تمام الحقيقة النوعية.

◆ [ص ٢٧١، س ١٧] قال: «وأمّا القسم الأول وهو أن يكون الأمران مشتركين في استعداد المادة فهو أيضاً على قسمين لأنّ ذلك الاستعداد إمّا أن ...»:

المراد من استعداد المادة المأخوذة في القسم الأوّل مطلق الاستعداد الأعم من التام والناقص وذي المعاون وذي المعاوق، ليحتمل الانقسام إلى هذه الأقسام الخمسة: فيقال: الاستعداد المشترك بين الفاعل والمنفعل إمّا أن يكون

---

١) ط: مختلفان.
٢) ط: ـ كانتا.
٣) ط: الموت.
٤) د: نشر.

تاماً في المنفعل أو ناقصاً. والمراد من الأوّل ما لايكون في طباع المستعد معاوق جوهري أو مضاد عرضي لما هو مستعد له، كاستعداد الماء المتسخن[١] لقبول البرودة، إذ ليس في طباع الماء وهو صورته الباقية عند التسخن معاوقة لقبول البرودة[٢]؛ بل فيه معاونة ثبت معاونته له، كما في أحد الأقسام للاستعداد التام. ومثال الاستعداد الناقص كاستعداد الماء لقبول السخونة من ماء متسخن آخر. وهو ـ أي الاستعداد التام ـ على ثلاثة أقسام:

الأوّل أن تكون في القابل المستعد قوة معاونة له في قبول ما يستعده، وتكون باقية فيه على وجه الإعانة كما في المثال المذكور آنفاً.

الثاني أن تكون فيه قوة مضادة لما يقبله، لكنّها[٣] ممّا يبطل عند حدوثه.

الثالث أن يكون خالياً من الأمرين، لا معين يعاونه، ولا ضد يعاوقه.

فهذه خمسة أقسام.

وباقي ألفاظ الكتاب واضحة. والأمثلة في الأقسام معلومة إلّا مثال[٤] «الشعر إذا شاب عن سواد» من أقسام التام الاستعداد، لأنّ مشاركة الفاعل والمنفعل في استعداد المادة هناك غير معلومة. والأولى أن يورد استعداد الماء ناراً[٥] بسبب النار بدله في المثال، لأنّه كما ذكره الشيخ من القسم الذي يكون استعداد المنفعل فيه تاماً وكان في المادة ضد لما يقبله ولكن بطل ولم يبق، فيكون من القسم الثاني من الأقسام[٦] التام الاستعداد[٧].

---

١) دا: المستخن.

٢) مط: ـ إذ ليس في طباع... لقبول البرودة.

٣) مط: لكنه.

٤) همان، ص ٢٧٢، س ٧.

٥) ط: مائة.

٦) ط: لقسام.

٧) ص ٧٤٢ نسخة «دا» قسمتي محو شده است. بيش از نصف صفحه از عكس نسخهٔ «ش»، ص ٤١٨ از «قال وأمّا القسم الأوّل وهو أن يكون» تا «التام الاستعداد» افتاده است.

✦ [ص ٢٧٢، س ١٢] قال: «ولقائل أن يقول: إنّكم قد تركتم اعتبار قسم واحد وهو أن لاتكون مشاركة في المادة أيضاً[١] ...»:

احتمال هذا القسم ساقط عن درجة الاعتبار، لأنّ مقسم هذه الأقسام هو ما يكون العلة والمعلول كلاهما من نوع واحد، والبرهان قائم على أنّ الأمور المتحدة في الماهية النوعية لابدّ في اختلافها[٢] بالعدد من عوارض مادية، لأنّ اختلافها وتعددها لايمكن أن يكون بالماهية أو بلازم من لوازمها، وإلّا فلم يوجد منها واحد؛ وإذا لم يكن واحداً لم يكن كثيراً، إذ الواحد مبدأ العدد. فلابدّ أن يكون التعدد بأعراض مفارقة، وكل عرض ممكن الافتراق يحتاج إلى مادة، فالنوع الواحد المتعدد الأفراد مفتقر إلى مادة حاملة لتشخّصات أفرادها؛ فالنوع المفارق ممتنع[٣] أن يوجد إلّا عيناً[٤] واحداً؛ فتكوّن العلة والمعلول من نوع واحد مع كونهما[٥] بلا مادة توهّمٌ باطل.

وكذا كون العلة مادية والمعلول مجرداً أيضاً باطل، سواء كانا متفقان نوعاً أو مختلفان؛ لأنّ تأثير القوة الجسمانية بمشاركة الوضع، فلا تأثير لها فيما لا وضع له بالقياس إليها. وأمّا كون العلة مجردة والمعلول مادياً، فذلك جائز بشرط اختلافهما نوعاً. والكلام في الفرق بين هذين المتعاكسين بالإمكان وعدمه يحتاج إلى توضيح وتحقيق لا يحتمله هذا المقام.

---

١) الشفاء: أصلاً.
٢) ط: اختلافهما.
٣) مط: يمتنع.
٤) ط: الأغيار.
٥) ط: كونها.

✦ [ص ٢٧٢، س ١٦] قال: «وإذ قد دللنا على هذه الأقسام التي حاصلها خمسة فإنّا نورد الحكم في قسم قسم منها ...»:

يريد بيان الحكم في كل واحد من الأقسام الخمسة[١] المندرجة[٢] تحت ما يكون الفاعل وفعله من نوع واحد، من جهة إمكان المساواة بينهما وعدمه فيما يقبل الزيادة والنقصان.

أمّا القسم الأوّل من الترديد الأوّل لهذا الباب ـ و[٣]هو الذي لا اشتراك بينهما في استعداد المادة قريباً كان أو بعيداً ـ فحكم فيه بإمكان المساواة وإمكان اللّامساواة، بل إمكان الزيادة في جانب الفعل على ما في الفاعل من الكيفية القابلة للشدة والضعف ونحوها. وذلك لأجل خصوصية[٤] في جوهر إحدى المادتين أو في كلتيهما لا يمنع المساواة أو الزيادة.

وأمّا المثال الذي ذكره الشيخ في إمكان المساواة من مشايعة كرة الأُثير لفلك القمر أو محدّبها لمقعّره، ففيه أنّ حركة الأثير بالمشايعة ليست فعلاً لفاعل بالذات كالطبع أو الإرادة أو القسر، وإنّما هي حركة بالعرض كما صرّح به. والحركة التي بالعرض لا تنسب إلى فاعل بالحقيقة، ولذلك لا يحتمل كونها أسرع و[٥]أبطأ من التي يتبعها بحسب المجاورة كحركة جالس السفينة بحركة[٦] السفينة القائمة بها.

وأمّا الشق الأوّل من الترديد الثاني من هذا الباب ـ وهو الذي يكون فيه

---

١) عبارت «قال وإذ... الخمسة» در نسخة «ط» مغشوش است.

٢) دا: المتدرجة.

٣) ط: ـ و.

٤) ط: خصوصيته.

٥) مط، ط: أو.

٦) ط: لحركة.

الاستعداد[١] تاماً ويندرج فيه الأقسام الثلاثة من جملة الخمسة ـ فالحكم[٢] هاهنا بجواز كون المنفعل مساوياً للفاعل، كالنار إذا أحالت الماء ناراً؛ فإنّ مادة الماء كمادة النار ـ أعني الهيولى الجسمانية ـ في قبول الصور الأسطقسية، ولها الاستعداد الذاتي لأحدها من غير معاوق في جوهرها. نعم، بعد تصورها بإحدى الصور يختلف استعدادها الثانوي لقبول سائر الصور والأعراض. وكذلك الحال في تأثير الملح فيما يقع في المملحة وانسلخ عن الصورة التي كانت له كصورة العسل وغيرها، فحصل لمادته الاستعداد التامّ لقبول الصورة الملحية من غير مانع، فقبلت مثل تلك الصورة ومساوياً لها في الكيفية القابلة للشدّة والنقص ـ أعني الملوحة. والحقّ أنّ في هذا القسم لا يتصور زيادة للمنفعل على الفاعل.

وأمّا المثال الذي ذكره المجوّزون للزيادة هاهنا فليس ممّا نحن فيه، لأنّ تأثير الهواء البارد في تجميد الماء ليس تأثيراً من فاعل في منفعل يساويه في المادة واستعداده. فإنّ مادة برودة الهواء هي نفس الهواء، ولبرودة الماء هي نفس الماء؛ لأنّ البرودة بالفعل عرض غير لازم لهما والموضوعان مختلفان[٣] وستعلم الحال في مثل هذا المثال. لكن الشيخ جعل الاختلاف بينهما في قبول البرودة راجعاً إلى حال الفاعل لا إلى حال القابل، فجعل الفاعل لبرودة الماء مجموع البرودة الهوائية والطبيعة المائية المبردة بالقوة؛ وهذا أيضاً موجّه. وهو ممّا يُعيننا في شيء من الأبحاث الآتية.

---

١) مط: الاستعداد فيه. ٢) دا: الحكم.

٣) عبارات: «والحق أنّ في هذا القسم... مختلفان» در نسخة «ساء» محو شده است.

◆ [ص ٢٧٣، س ١٣] قال: «وأمّا القسم الأوّل[١] من هذا الباب الذي يكون استعداد المنفعل ...»:

هذا هو القسم الأخير من الأقسام الخمسة، وهو الشق الثاني من الترديد الثاني، أعني المقابل لما يكون الاستعداد في المنفعل تامّاً الذي انقسم إلى ثلاثة أقسام.

واعلم أنّ[٢] المنفعل فيه يجب أن يكون مشتملاً على طبيعة[٣] تضاد أو تمانع ما يقبله، ولا يكون قابلاً محضاً لما يقبله من غير معاوق فيه لما يقبله كالمادة الأولى للصورة النارية، أو كالجسم الشفاف لقبول الألوان، أو كالجسم التَفِه لقبول الطعوم، وإلّا لكان من جملة أقسام التام الاستعداد. فالحكم فيه أنّه لا يقبل للذي يساوي لما في الفاعل ولا للذي يزيد على ذلك على طريق الأولى، بل لما ينقص عن ذلك؛ لأنّ بديهة العقل حاكمة بأنّ الحاصل في مادة لاتكون فيها قوة مضادّة له والحاصل في مادة وفيها قوة مضادة له، لا يكونان متساويين البتّة بأن يبطل حكم الممانع حين هو موجود إلّا أن يبطل الممانع[٤] رأساً. فيعود إلى القسم التامّ الاستعداد كالنار إذا انفعل[٥] منها ماء واشتدّ انفعاله منها حتى يبطل طبيعة المائية[٦] وصار ناراً محضاً مثل تلك النار، فصار الاستعداد في المنفعل تاماً بعدما كان ناقصاً.

ولأجل ذلك ـ أي لأجل كون المنفعل إذا كان فيه ما يمانع الفعل لا يساوي فيما يقبله من الفعل لما في الفاعل ـ لايمكن أن يكون شيء غير النار مادام كونه

---

١) الشفاء: ـ الأوّل.
٢) مط: ـ أنّ.
٣) مط: ـ طبيعة.
٤) ش: المانع (در هر دو موضع).
٥) ط: إذ الفعل.
٦) مط: يبطل طبيعتها.

غير النار يقبل من النار سخونة مثل سخونة تلك النار، ولا شيء غير الماء يقبل البرودة منه ويكون برودته أكثر من برودة الماء أو مثله؛ لأنّ العنصرين الفاعلين للتسخين والتبريد خاليان عن مضاد[١] ومعاوق في جوهريهما؛ فلكل منهما الاستعداد التام لما يقبله من السخونة أو البرودة، لخلوّه عن المعاوق واقترانه بالمقتضي لكون القوة الفاعلة للتسخن أو[٢] التبرّد موجودة فيهما داخلة في ذاتهما غير غريبة. وليس كذلك حال ما ينفعل عنهما، لاشتماله على ممانع مضاد؛ لأنّ المفروض كون المتسخّن من النار غير النار فله طبيعة مضادة للنارية، وكون المتبرد من الماء جوهراً غير الماء فله صورة مخالفة للمائية. والفاعل الأوّل لما يقبله أمر خارج عن جوهر القابل لما ينفعل. وإنّما يفعل ذلك الخارج فيه بمماسة وبتوسط ما هو كالآلة من كيفية محسوسة كالسخونة في النار المسخّنة والبرودة[٣] في الماء المبرد، فاستحال أن يساوي المنفعل فيما يقبله من الكيفية لما في الفاعل منها.

وهاهنا أبحاث ينبغي أن ينبّه عليها:

[البحث] الأوّل

إنّا[٤] لا نسلّم أنّ فعل الفاعل الطبيعي فيما هو خارج عنه كالنار في التسخين والماء في التبريد لما يقبلهما إنّما هو بالمماسة كما أفاده الشيخ هاهنا وشرطه في بعض المواضع كمبحث المزاج وغيره. ولِم لايجوز أن ينفعل بالمحاذاة فقط أو القرب من غير ملاقاة، كما نرى من[٥] إضاءة الشمس لما يقابله من الأرض مع

---

١) ش: مضادة.

٢) ط: و.

٣) دا: أو التردده.

٤) مط: - والبرودة ... الأوّل إنّا.

٥) ط: في.

هذا البعد المفرط؟

والجواب بإقامة البرهان على صحة هذه المقدمة أنّه لايخلو إمّا أن يعتبر بين الفاعل الطبيعي ومنفعله نسبة وضعية ـ سواء كانت تماساً أو غيره كالمحاذاة وضرب من القرب والبعد ـ أو لا تعتبر؛ لا سبيل إلى الثاني لما تبيّن في موضعه أنّ كل تأثير وتأثّر من قوة جسمانية إنّما يكون بمشاركة نسبة وضعية، فبقي الشق الأوّل.

فنقول حينئذٍ[١]: إذا لم تكن النسبة بين المسخِّن والمتسخِّن مثلاً بالملاقاة فلابد أن تكون بضرب من المحاذاة والبعد، فحينئذٍ إن كان بينهما جسم قابل فلايخلو: إمّا أن يتسخّن المتوسط قبله أو لا؛ والثاني باطل، لأنّ أثر التسخين لا يصل إلى الأبعد[٢] إلّا بعد[٣] وصوله إلى الأقرب ضرورة، لكونه أولى بالقبول لقربه إلى الفاعل؛ والأوّل يوجب المطلوب، لأنّ المتوسط لو لم يكن ملاقياً للمتسخِّن كان بينهما متوسط آخر وننقل الكلام إليه وهكذا حتى ينتهي إلى متوسط[٤] يكون ملاقياً، دفعاً للتسلسل وعدم تناهي الأبعاد. وإذا حصل المتوسط الملاقي حصل أثر التسخين أوّلاً إلى الجسم الملاقي، ثمّ إلى ملاقي الملاقي بتوسط الملاقي. فثبت أنّ كل تأثير طبيعي لايكون إلّا بالتماس والتلاقي. هذا تقرير ما ذكره الشيخ في الطبيعيات.

واعترض عليه الإمام الرازي[٥] بأنّ هذا يناقض ما ذكره في الفصل السابع

---

١) عبارات: «والجواب بإقامة... حينئذٍ» در نسخة «دا» محو شده است.

٢) ط: ـ لا يصل إلى الأبعد.   ٣) ش: ـ إلّا بعد.

٤) ط: المتوسط / دا: + الذي.

٥) المباحث المشرقية ج ٢ (الباب الثالث من أبواب الجوهر، في المزاج... ، الفصل الأوّل في حقيقة المزاج)، ص ١٥٧.

من المقالة الثالثة من علم النفس[١]، حيث قال في جواب من أنكر تأدّي شبح المبصرات في الهواء من غير أن يتكيّف الهواء بأنّه:

ليس بيّناً بنفسه ولا[٢] ظاهراً[٣] أنّ كل جسم فاعل[٤] يجب أن يكون ملاقياً للمحسوس[٥]، فإنّ هذا وإن كان موجوداً استقراء في أكثر الأجسام فليس واجباً ضرورة[٦]؛ بل يجوز أن يكون انفعال أشياء[٧] من غير ملاقاة، فيكون أجسام تفعل بالملاقاة وأجسام تفعل لا[٨] بالملاقاة. وليس يمكن أن يقيم[٩] أحد[١٠] برهاناً على استحالة هذا؛ [١١]إنّما يبقى[١٢] ضرب من التعجب[١٣]. فإذا كان هذا غير مستحيل في أوّل العقل وكانت صحة مذهبنا المبرهن عليه يوجبه[١٤] وكان لا برهان البتّة بنقضه[١٥]، فنقول:

من شأن الجسم المضيء بذاته أو[١٦] المستنير الملوّن أن يفعل في الجسم الذي يقابله ـ إذا كان قابلاً للشبح قبول البصر

---

١) ر.ك: طبيعيات الشفاء، علم النفس (الفصل السابع)، ص ١٢٧، س ٢١ به بعد.

٢) مط: إلّا.

٣) الشفاء: + لا شكّ فيه.

٤) دا (هامش): قابل.

٥) الشفاء، المباحث المشرقية: الملموس.

٦) الشفاء، المباحث: + أن يكون كل فعل وانفعال باللقاء والتماس.

٧) الشفاء: بل يجوز أن تكون أفعال أشياء في أشياء.

٨) المباحث: لا تفعل.

٩) ش، مط، دا: يعلم / دا (هامش): يقيم.

١٠) المباحث: وليس يمكن لأحد أن يقيم.

١١) ملاصدرا از اينجا بيش از يک سطر حذف كرده است.

١٢) المباحث: وإن بقي هنا.

١٣) مط: العجب / از اينجا نيز بيش از دو سطر حذف كرده است.

١٤) ش: بوجه / المباحث: توجبه.

١٥) الشفاء: ينقضه / المباحث: بنقيضه.

١٦) الشفاء، ط: و.

[وبينهما جسم لا لون له ـ تأثيراً] [١] هو صورة مثل صورته من غير أن يفعل في المتوسط شيئاً ؛ إذ هو غير قابل، لأنّه شفاف. [٢]

قال [٣] الإمام :

هذا ما ذكره في هذا الموضع؛ وقد ذكر هذا المعنى في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج إليها في معرفة الهالة وقوس قزح [٤].

ولا يخفى أنّ ذلك مبالغة في بيان أنّ الفعل والانفعال بين الأجسام لا يتوقّف على التماس والملاقاة [٥]، مع أنّه تصدى في فصل [٦] «حقيقة المزاج» [٧] لإقامة البرهان على أنّ الفعل والانفعال لا يتمّان إلّا باللقاء والتماس [٨] ؛ وإنّه لتكثّر [٩] تعجبي بوقوع [١٠] أمثال هذه المناقضات الظاهرة [في كلام] [١١] الشيخ .

قال :

---

١) همهٔ نسخهها: ـ وبينهما جسم لا لون له تأثيراً / الشفاء: جسم لا لون له تأثيراً / المباحث: جسم لا لون له ولا تأثير.

٢) پايان عبارت منقول از الشفاء

٣) عبارات: «من شأن الجسم... قال» در نسخهٔ «دا» محو شده است.

٤) ر.ک: طبيعيات الشفاء المعادن والآثار العلوية (المقالة الثانية، الفصل الثاني في المقدمات...)، ص ٤٠.

٥) ش، دا، مط: ـ بين الأجسام... الملاقاة / ط: لا يحتاجان باللقاء والتماس.

٦) ط: للفصل.

٧) ظاهراً مقصود او مطلبى است كه در طبيعيات الشفاء كتاب كون و فساد، فصل ٦، ص ١٢٧، سطرهاى ١ و ٢ آمده است: «فإن وقع اجتماع كما بين دقيق الحنطة والشعير ولم يجر فيما بينهما فعل أو انفعال فلم يسمّ ذلك امتزاجاً».

٨) ط: ـ التماس.

٩) المباحث: ليكثر / ط: تكثر.

١٠) المباحث: من وقوع.

١١) همهٔ نسخهها: لهذا/ المباحث: في كلام. (عبارت المباحث به ادب در باب شيخ نزديكتر است.)

ومن الإشكالات أنّ الشمس تسخّن الأرض مع أنّها لا تسخّن الأجسام القريبة كالأفلاك؛ وكذا تضيء الأرض ولا تضيء الأجسام المتوسطة بينها وبين الأرض، لأنّها شفافة. فإذا كان كذلك، فكيف يجوز للرجل الزكي مع هذه الإشكالات أن يجزم بأنّ الفعل والانفعال لا يتمّان إلّا باللقاء والتماس؟[١] (انتهى كلامه.)

أقول: إنّ هذا المرء المعروف بالفضل والذكاء، سريع المبادرة إلى الاعتراض على مثل الشيخ قبل الإمعان والتفتيش، لعجلة طبعه وطيشه. أمّا نسبة التناقض في الكلام، فليس كما زعمه؛ فإنّ الذي منع وجوب الملاقاة فيه هو مطلق التأثير والتأثّر[٢] بين الجسمين، والذي أوجب فيه ذلك هو التأثير والتأثّر المخصوصين[٣]؛ ولا تناقض بين وجوب حكم على نوع مخصوص من الفعل وعدم وجوبه على نوع آخر. وذلك لأنّ نوع الفعل والانفعال مختلف في الموضعين: الذي أحدهما مثل التسخين والتسخّن والتبريد والتبرّد ونحوهما، والثاني مثل الإنارة والاستنارة والإظلال والاستظلال وشبههما؛ فإنّ الفعل وكذا الانفعال في ما هو من قبيل الأوّل تدريجي، وفي ما هو من قبيل الثاني دفعي. فالذي أوجب الشيخ فيه الملاقاة هو الأفاعيل والانفعالات التدريجية التي[٤] لا تنفكّ عن الحركة والاستحالة، فلابدّ فيها من مباشرة الفاعل المحرك للقابل المتحرك؛ و[٥] من هذا القبيل فعل العناصر بعضها في بعض. والذي لم يوجب فيه الملاقاة ما ليس كذلك، كالفعل الدفعي والقبول.

١) همان.

٢) دا: ـ التأثّر.

٣) ط: المخصوص.

٤) عبارات «في الموضعين... التي» در «دا» محو شده است.

٥) دا: ـ و.

والتحقيق في هذا المقام: إنّ الموجودات بعضها طبيعي مادي، وبعضها تعليمي صوري، وبعضها إلهي عقلي. فالفعل الطبيعي لا يصدر إلّا عن فاعل زماني الوجود يفعل بالاستحالة في مادة منفعلة مستحيلة الوجود؛ وأمّا الفعل الهندسي فلا مدخل فيه للحركة والانفعال، بل مجرد الكمية والوضع اللازم لها وإن لم ينفكّ الفاعل والقابل عن زمان وحركة؛ وأمّا الفعل العقلي فلا حاجة فيه إلى زمان وحركة ولا وضع ومقدار، إنّما المحتاج إليه فيه[1] نفس الفاعل وماهية القابل لا غير.

مثال الأوّل التحريكات والإحالات، مثل التسخين والتبريد والترطيب والتسويد والتبييض والتغذية والإنماء والتوليد ونحوها؛ ومثال الثاني كالإنارة والإضاءة والإراءة[2] ووقوع العكوس والأشباح والمحانيات وحدوث التشكيلات كالتربيع والتثليث والتعكيب وغيرها؛ ومثال الفعل الإلهي كمطلق الإيجاد والإبداع والإفاضة والإعلام والهداية والجود والفضل والرحمة وغيرها.

إذا تقرّر هذا فنقول: إنّ كل فعل طبيعي يصدر عن فاعله القريب -سواء فعل في مادة وجوده أو في[3] غيرها- لابدّ أن يكون بالمباشرة والملاقاة، وذلك لأنّ الفاعل الطبيعي منغمر في مادته كل الانغمار ومستغرق فيها كل الاستغراق. ثم إنّ الوجود لمّا كان مقوم الإيجاد، والإيجاد متقوم بالوجود، فكل ما يحتاج في وجوده إلى شيء يحتاج في الإيجاد إلى ذلك الشيء على النحو الذي يحتاج إليه. فالفاعل إذا كان وجوده مفتقراً إلى المادة كل الافتقار حتى يكون في كل جزء

---

١) دا: في.

٢) ط: - والإراءة.

٣) ط: - في.

منها جزء منه، فكان في إيجاده وفاعليته[١] محتاجاً إلى تلك المادة، كالصور العنصرية وكمالاتها الثانوية من الكيفيات المحسوسة؛ فما لم تكن المادة المنفعلة منها ملاقية لها حتى يصير كأنّ مادة الفاعل ومادة المنفعل شيء واحد، لايفعل ذلك الفاعل فعله فيها. فلو سخنت الحرارة الفاشية في جسمية النار مثلاً جسمية أخرى من غير لقاء ومن غير أن تصيرا كأنّهما جسمية واحدة، يلزم أن لايكون تلك الحرارة مفتقرة إلى لقاء محلها والفشو[٢] والسريان فيه؛ واللازم باطل فالملزوم مثله، لما علمت من أنّ الإيجاد فرع الوجود. فكل مفتقر في وجوده إلى محل يسري فيه بتمامه فكذلك يفتقر في فاعليته إلى محل يسري فيه فاعليته كسراية[٣] وجوده فيه[٤]. فثبت أنّ هذه الأفاعيل الطبيعية لايمكن إلّا بلقاء الفاعل للمنفعل، وهو المطلوب.

وأمّا قول المعترض: الشمس تسخّن وجه الأرض من غير ملاقاة، وقول آخر: إنّها تجفّف الأرض المبتلة كالطين، وأيضاً إنّها تبيّض ثوب[٥] القصار وتسوّد وجهه من غير ملاقاة، فنقول:

أمّا أوّلاً، فإنّ فعل الشمس أوّلاً وبالذات ليس إلّا واحداً متشابهاً هو الإضاءة والإنارة، وهو أمر يحدث دفعة في هذه الأجسام القابلة. ففعله بالذات هو من قبيل الأفاعيل التي هي من القسم الثاني. وإذا فعلت الشمس فعلها، قبلته الأجسام القابلة المنفعلة بواسطة طبائعها التي فيها دفعة؛ ثم إذا قبلت النور دفعة وبقي الضوء فيها زماناً يعتدّ به، فعلت طبائعها بواسطة إعداد النور تسخيناً في

---

١) عبارات: «الفاعل الطبيعي... وفاعليته» در «ا» محو شده است.

٢) ط: التشق.

٣) دا: كسريان.

٤) مط: ـ إلى محل يسرى فيه بتمامه... فيه.

٥) ط: ـ ثوب.

تلك الأجسام المنفعلة. وكذا تفعل السخونة في الجسم الكثيف سواداً بعد تجفيفه وتحليل الأجزاء المائية وتبقية الأجزاء الأرضية، وفي الجسم اللطيف بياضاً بعد تصفيته وتصقيله لكثرة[١] المائية والهوائية فيه.

وأمّا ثانياً، فإنّ مقتضى ما ذكرنا أنّ[٢] الجسم الحارّ ـ كالنار ـ لا يؤثر بالسخونة في شيء إلّا بالملاقاة، لا أنّ قابل الحرارة لا يقبل الحرارة إلّا بملاقاة الفاعل إيّاه؛ لأنّ ذلك كلام آخر غير لازم من القضية المذكورة وليس ممّا يستحيل، إذ لا استحالة في أن يتأثر جسم من فاعل غير مباشر لا بتوسط جسم آخر ملاق له.

البحث الثاني

إنّ الشيخ ذكر في بعض رسائله أنّ كل فاعل يفعل في منفعله فإنّما يفعل[٣] بتوسط مثال واقع منه في المنفعل، وكذا كل منفعل منفعل[٤] إذا انفعل بتوسط مثال من الفاعل فيه. ومثّل لذلك بأمثلة جزئية فقال:

> إنّ النفس الناطقة إنّما تفعل في نفس ناطقة أخرى بأن تضع[٥] فيها مثالها وهو شكلها، والمسنّ إنّما يحدّد السكّين بأن يضع في جوانب حدّه مثل نفسه فيما ماسّه وهو استواء الأجزاء وملاستها.

قال:

> ولقائل أن يقول: إنّ الشمس تسخّن وتسوّد من غير أن تكون

---

١) ط: الكثرة.

٢) عبارات: «وإذا فعلت الشمس فعلها... ذكرنا أنّ» در هداه محو شده است.

٣) مط: ـ لا بتوسط جسم آخر... فإنّما يفعل.

٤) مط، ط: ينفعل / ط: ـ منفعل.

٥) ط: تصنع.

السخونة والسواد مثالاً لها.

لكنّا نجيب عن ذلك بأن نقول: إنّا لم نقل بأنّ كل أثر حصل في متأثر من مؤثر أنّ ذلك الأثر حاصل في المؤثر، وأنّه مثاله في المتأثر؛ لكنّا نقول: إنّ تأثير المؤثر القريب المباشر يكون بتوسط مثال ما يقع فيه منه. وكذلك الحال في الشمس، فإنّها تفعل في منفعلها القريب بوضع مثالها فيه وهو الضوء، وتحدث من حصول الضوء فيه السخونة؛ فيسخّن المنفعل عنها منفعلاً آخر عنه بأن يضع فيه مثاله أيضاً وهو السخونة[1]، فيسخّن بحصول السخونة ويسوّد، وهكذا من جهة البرهان الكلي؛ فليس هذا موضعه. (انتهى كلامه.)

والحق أنّ الفاعل إذا كان فاعلاً حقيقياً يفعل بذاته، لا الذي سمّاه الطبيعيون من الأسباب المعدّة، فذلك الفاعل لابدّ أن يفعل بأن يضع مثاله في ما ينفعل عنه. وأمّا القسم الآخر فليس من شرطه أن يكون فعله مثال نفسه.

ثم لابدّ أن تعلم أيضاً أنّ تأثير الفاعل الحقيقي لايكون إلّا في الوجود[2] بأن يكون أثره الصادر منه وجوداً آخر. فإذا[3] كان لابدّ من تفاوت في الوجودين، وهو أن يكون وجود الفاعل أقوى وأكمل ووجود المفعول أضعف وأنقص، فإذا كانا كذلك وقد علمت أنّ الماهية تابعة للوجود، فاختلافه بالذات يوجب اختلاف الماهية. فماهية الفاعل تخالف ماهية الفعل من هذه الجهة مع اتحادهما في

---

١) ط: ـ فيسخن المنفعل... هو السخونة.

٢) عبارات: «وهكذا من جهة البرهان الكلي... إلّا في الوجود» در نسخة «د» محو شده است.

٣) ط: إذا.

طبيعة الوجود وتقاربهما في الدرجة الوجودية؛ فاعلم.

البحث الثالث

إنّ القوم حكموا بأنّ أفعال القوى الجسمانية وانفعالاتها إنّما تكون بمشاركة الوضع؛ واحتجّوا عليه بأنّ الإيجاد متقوم بالوجود، فالافتقار إلى المادة في الوجود ـ وهي لا تنفكّ عن الوضع ـ يستلزم الافتقار إليها[١] بوضعها. وفرّعوا على هذه القاعدة بأنّ جسماً لايمكن أن يوجد جسماً آخر، ولا الجسماني يمكن أن يوجد ما لا وضع له بالقياس إليه.

واستشكل بعضهم هذا بأنّ الأمر الروحاني يؤثر في الأجسام فتنفعل الأجسام عنه من غير توسط وضع بينهما؛ وكذا البدن يؤثر في النفس وليست بينهما نسبة وضعية. وهذا الإشكال ممّا أورده بهمنيار في أسئلته[٢] عن الشيخ عليه.

وأجاب عن الأوّل بما حاصله أنّ الأشياء البريئة عن المادة تؤثّر في نفس الأجسام وصورها، لا بأن تجعلها متوسطاً في الفعل أو تفعل بوسائطها؛ بخلاف القوة الجسمانية، فإنّها لاتفعل إلّا بأن تكون المادة واسطة مخصصة لها بفعل مخصوص.

وعن الثاني بأنّ النفس ليست من الأمور التي لا علاقة لها مع المادة، ولم يبرهن أنّ ما لا وضع له لا يؤثر فيه ما له وضع، بل على أنّ ما لا وضع له ولا علاقة أيضاً له[٣] مع ذي وضع لا يؤثر فيه ذو[٤] وضع[٥]. والنفس وإن لم تكن ذات

---

١) ش، دا: عليها. ٢) ش: أسؤلته.

٣) مط: ـ له. ٤) مط: ماله.

٥) مط: + بل على أنّ ما لا وضع له ولا علاقة أيضاً مع ذي وضع لا يؤثر فيه ذو وضع.

وضع، لكن لها علاقة مع البدن وهو ذو وضع.

أقول: النفس الناطقة الإنسانية[١] عند الشيخ وأصحابه جوهر مفارق الذات والوجود عن الأجسام، ولا تعلّق لها إليها إلّا تعلّقَ التدبير والتصرّف. ومثل هذا التعلّق لا يكفي في أن يؤثر فيها ذو وضع، فإنّ المؤثر فيه وإن لم يكن ذا وضع بالذات فلابدّ أن يكون ذا وضع بالعرض؛ والنفس لا وضع لها لا بالذات ولا بالعرض، إذ الضرورة قاضية بأنّ الذي لا تعلّق له بشيء تعلقاً انضمامياً لم يصر متصفاً بصفاته.

والتحقيق أنّ جوهر النفس وإن كان موجوداً بوجود واحد، لكن وحدتها ضرب آخر من الوحدة؛ فهي بذاتها تكون في البدن وبذاتها تنفصل[٢] عنه، فهي فيه ولا فيه حسب مراتبها في الوجود الجمعي. فمن حيث هي في[٣] البدن[٤] تفعل بفعله وتنفعل بانفعاله، ومن حيث كونها أمراً[٥] مفارقاً عنه لا يؤثر فيه[٦] شيء من ذوات الأوضاع. فهكذا يجب أن يتصور الحال في النفس مادامت نفساً؛ لكن إدراكه صعب على كثير من أذهان العلماء، فضلاً عن غيرهم. وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

◆ [ص ٢٧٤، س ٥] قال: «فإن قال قائل: إنّ النار قد تذيب الجواهر فتجعلها أسخن منها لأنّا ندخل أيدينا في النار ...»:

---

١) عبارات: «وعن الثاني بأنّ النفس ليست... أقول النفس الناطقة الإنسانية» در مدا محو شده است.

٢) ط: متفصل.

٣) مط: – في.

٤) ش، مط: – البدن.

٥) ط: – أمراً.

٦) ط: في.

لمّا ذكر الشيخ من أقسام المستعدات التامة ما يشتمل على طبيعة[١] تمانع الذي ينفعل به عن الفاعل، وحكم عليه بأنّه لايمكن أن يساوي الفاعل أو يزيد عليه فيما حصل فيه من ذلك الفاعل، وردّ عليه الإشكال بحال الفلزات المذابّة بالنار والمسبوكات بأنّ سخونتها أقوى من سخونة النار حيث يحترق اليد منها بمجرد الملاقاة دون النار.

فأجاب عنه بأنّ فيها وجودها عديدة من الأُمور ـ غير الحرارة ـ هي الباعثة لأن يظهر من الفلزات الذائبة أثر السخونة أقوى من النار، وهي كونها غليظة لزجة يبطؤ بها ملاقاة اليد إيّاها، وكون لصوقها باليد عسر الزوال، وكونها متحدة السطح غير مخالطة بأجسام مخالفة لها في التأثير، وكون النار غير صرفة، بل ممازجة لغيرها من أجرام هوائية كاسرة إيّاها من حاق حرّها؛ فهاهنا أمور ثلاثة بعضها أقرب إلى الظهور من بعض:

أحدها[٢] ما هو في المسبوك، وهو كونه غليظاً لزجاً يوجب التشبث باليد وبطء الانفصال منها، فلا يفارقها إلّا في زمان له قدر بالإضافة إلى زمان ملاقاة النار وإن لم يكن التفاوت مدركاً للحس لكن الدليل يوجبه. وقد تقرّر أنّ ازدياد زمان الفعل من الفاعل يوجب اشتداده، فالفاعل الضعيف القوة ربما يفعل فعلاً أقوى لطول المدة من الفاعل القويّ في مدة قصيرة.

و ثانيها ما هو في النار، وهو أنّ هذه النار المحسوسة إنّما هي مركبة من أجزاء نارية حقيقية وأجزاء أخرى أرضية متصعدة بتبعيتها يخالطها بنحو الامتزاج لا بنحو الاتصال، بل يتخلّلها الهواء من خارج على سبيل التجدّد بأن

---

١) دا: ـ طبيعة.

٢) عبارات: «هي الباعثة لأن يظهر من الفلزات... إلى الظهور من بعض أحدها» در «دا» محو شده است.

يتوارد عليها شيئاً بعد شيء؛ وكلّما يرد ينفصل منها ويتجدّد بدله، والوارد عليها هواء بارد فيكسر ببرودته[١] كيفية الحرارة قبل أن يتسخّن بها ويصير ناراً مثلها، لأنّ صيرورته ناراً جوهرياً يستدعي زماناً أقل من زمان استحالة النار في الكيفية. ومع ذلك فإنّ النار سريعة الحركة في الصعود والانفصال عن اليد، فلا يبقى جزء منها مماساً لليد زماناً حتى يؤثر فيها تأثيراً محسوساً، بل ينحدر من العضو اللامس سريعاً.

وقوله[٢]: «فبما[٣] لم تجتمع تأثيرات غير محسوسة كثيرة لا يؤدّي إلى قدر محسوس وذلك في مدّة لها قدر» الباء للسببية؛ والسبب هاهنا[٤] عدم سبب[٥] التأثير، فإنّ عدم العلة لشيء علة لعدمه. ومعناه أنّ النار التي تلاقي يد اللامس لخفتها وسرعتها في الحركة تنفصل عنها بسرعة ولكن يلاقي اللمس جزءاً آخر من النار بدل جزء المنفصل؛ فلو كان لليد مكث صالح فيها لأمكن أن يجتمع في اللامس تأثيرات متعددة مجموعها له قدر محسوس في التأثير وإن لم يكن واحد واحد منها محسوساً، فما لم يجتمع تلك التأثيرات لم يحصل هذا الأثر المحسوس.

وأمّا الفلز المذاب فإنّ أجزاءه مجتمعة متصلة اتصالاً وحدانياً لا اتصالاً امتزاجياً، فلها سطح واحد؛ وإنّها ثقيلة الطبع[٦] لا تتحرك بسرعة في الانفصال عن العضو، فكان ما به الملاقاة بين اليد والمسبوك سطحاً واحداً متصل

---

١) مط، ط: ـ ببرودته.

٢) إلهيات الشفاء ص ٢٧٥، س ٢.

٣) الشفاء: فما (پاورق: فيما).

٤) ش: عنها.

٥) ط: سلب.

٦) عبارات: «ومعناه أنّ النار التي تلاقي يد... ثقيلة الطبع» در عله محو شده است.

الأجزاء[١] فيتطابق المتلاقيان بالكلية. وليس كذلك ما يلاقي العضو من النار المحسوسة الغير الحقيقية، فلا يوجد[٢] لها سطح واحد ناري لتركب سطحها مع سطح ما يخالطها من الأجزاء الهوائية الباردة بالقياس إليها؛ فلا يلاقي اللامس النار[٣] بكليتها بما هي نار، فلا يؤثر تأثير الملاقي بكليته إلّا أن يمضي[٤] مدّة تتعاقب فيها المماسات فيقوى التأثير لكثرة الأفاعيل أو يبقى فعل واحد ببقاء فاعله وهو السطح الملاقي من غير تبدّل، فيتسلط ويقوى الفعل.

والفرق بين الوجهين باعتبار العدة في أحدهما والمدة في الآخر؛ كما هو الأمر في سائر الاستحالات الطبيعية من أنّ التأثير يشتدّ[٥] في القابل إمّا بمؤثر قوي التأثير، أو بكثرة المؤثرات الضعيفة، أو بطول زمان التأثير من مؤثر ضعيف.

وقوله[٦]: «وأمّا النار المحفوفة[٧] في[٨] الكيران» كأنّه سؤال وجواب وهو أنكم ادّعيتم أنّ النار المحسوسة أقلّ تأثيراً من السبيكة في التسخين، لكونها مختلطة بالغير؛ فما تقولون في مثل النار المحصورة في كور الحدّادين وهي النار الشفافة الغير المحسوسة بالبصر لقوتها[٩] على إحالة ما يخالطها من الأجزاء الهوائية، ثم لا يرد عليها شيء من خارج، لكونها محفوفة في الكيران؟

فأجاب بأنّ تلك النار أعظم تأثيراً من سائر النيران فيما يماسّها من المسبوكات وغيرها وأسرع زماناً في التأثير من غيرها في تلك الأمور. وذلك

---

١) ش: ــ الأجزاء.
٢) دا: فلا يوجب.
٣) ط: البارد.
٤) دا: بمضى.
٥) دا: يستند.
٦) همان، س ٨.
٧) الشفاء: المحقونة.
٨) الشفاء: + مثل.
٩) ش: لفوتها.

لاجتماعها حيث لا يرد عليها هواء من خارج؛ وصرافتها لقوّتها على إحالة ما كان يخالطها أوّلاً.

وثالثها هو اختلاف حال اليد في المرور على النار والمرور على السبائك، فإنّ اليد قادرة على قطع الأجسام اللطيفة كالنار والهواء بسرعة لايمكنها قطع غيرها بمثل تلك السرعة لكثافتها؛ وذلك لأنّ المعاوق في أحدهما ضعيف وفي الآخر[1] قوي، ولا يبعد أن يكون تسمية الكثيف كثيفاً واللطيف لطيفاً لأجل اختلافهما في المعاوقة كثرة وقلة. والمشهور في وجه التسمية قريب من هذا المعنى، وهو اختلافهما في المنع وعدمه عن نفوذ الشعاع فيهما[2].

قوله[3]: «فلو كان المسبوك ...»: يعني لو فرض أنّ المسبوك[4] ليس فيه من جهات كونه أشدّ تسخيناً للعضو من النار إلّا أطولية زمان قطع العضو إيّاه من زمان قطعه للنار، لكفى ذلك في كونه أشد تأثيراً منها، إذ يتضاعف تأثير المؤثر من جهة تضاعف زمان تأثيره. فإذا ضوعف زمان تأثير[5] المؤثر الضعيف على زمان تأثير المؤثر القويّ على نسبة مضاعفة القويّ على الضعيف في القوة، كان أثراهما متساويين؛ وإذا ضوعف أكثر من ذلك، كان أثر الضعيف[6] أكثر من أثر القويّ. وربما لم يكن زيادة الزمان على الزمان[7] مع كونه أضعافاً مضاعفة محسوسة، لأنّ المقدار القليل الغير المحسوس يحتمل القسمة إلى غير نهاية[8]، فزيادة زمان تشبّث السبيكة باليد على زمان

---

١) مط: الأخرى.

٢) ش: فيها.

٣) همان، ص ١٢.

٤) مط: ـ يعني لو فرض أنّ المسبوك.

٥) ط: ـ تأثير.

٦) مط: ـ أثر الضعيف.

٧) مط: ـ على الزمان.

٨) دا: النهاية.

ملاقاة النار[١] مع عظمها ربما لم يكن محسوسة كما لايخفى. هذا تمام ما ذكره في الجواب عن النقض بالفلزات المذابة للقاعدة.

أقول: فيه نظر من وجوه:

الأوّل: إنّه يجب أن يعلم أنّ أكثر هذه الأسباب الفاعلية ليست فاعليتها بالقياس إلى ما سمّيت أفاعيل لها؛ فالنار ليست بالحقيقة علة لنار أخرى ولا الحرارة التي لها علة لحرارة جسم آخر بالذات، بل ربما كانت ماهيته ـ بمجاورتها لمادة ذلك الجسم ـ لقبول الحرارة من فاعل آخر كطبيعته التي هي مبدأ صفاته اللازمة وغير اللازمة[٢] ومبدأ أفعاله الدائمة وغير الدائمة. ونحن نرى مجاورة النار للأجسام تحدث لها أوّلاً تخلخلاً ورقّةً في قوامها، وإذا رقّ القوام لجسم من الأجسام حدّاً زائداً على رقّة الهواء يحترق ويصير ناراً ولو لم تكن تلك النار موجودة. وكثيراً مّا يشتعل الكبريت ونحوه من جسم يتسخّن كالحديدة المحمّاة[٣]، ولا شبهة في أنّ الكبريت المشتعل أشدّ سخونة من الحديد الغير الذائب.

فإذن نقول: ليست العلة الفاعلية لسخونة الأجسام المذابة هي سخونة النار المجاورة لها؛ بل الفاعل لها هي[٤] طبيعتها الخاصة بها، التي هي مبدأ كمالاتها وأفعالها.

الثاني: إنّه ليس هذا المقام مثال كون الفاعل والمنفعل مشتركين في استعداد المادة ويكون استعداد المادة ناقصاً لوجود أمر مضاد في المنفعل كاستعداد الماء المتسخّن للسخونة؛ وذلك لأنّ صور المركبات المعدنية

---

١) ش: ـ النار.
٢) ش: ـ وغير اللازمة.
٣) مط، ط: الحامية.
٤) دا: ـ هي.

وغيرها ليست طبائعها مضادة[١] للسخونة، بل هي بذاتها قد تكون فاعلاً للسخونة عند إعداد مُعدّ لها في التسخين، لما مرّ أنّ الفاعل القريب في سخونة الذاتيات من الأجسام هي طبائعها.

الثالث: إنّ الفاعل كلّما كان أقوى[٢] وجوده كان تأثيره الذي بالذات أقوى وأشدّ؛ ولهذا تكون الحرارة ـ سواء كانت بالقسر أو بمجرد الطبع من الجسم القويّ القوة[٣] ـ أسرع منها من الجسم الضعيف القوة، كما شهدت عليه التجربة. وهذا دليل على أنّ السبائك يجب أن تكون أشدّ سخونة من النار.

فإن قال قائل: من أين يعلم أنّ الفلزات أقوى وجوداً من النار؟

قلنا: لأنّ العناصر كلها هي القابلة للتركيب والتخليق لنقص جوهرها ووجودها[٤] فهي تصير أجزاء مادية للمعدنيات وغيرها. ولا شبهة في أنّ الصورة أقوى جوهراً ووجوداً من المادة وأجزائها.

الرابع: إنّ قياس فاعل التبريد ومنفعلِه كقياس فاعل التسخين ومنفعلِه. ونحن نشاهد كثيراً أنّ المنفعل هناك يكون أشد تبرّداً من الفاعل، كالأواني والطاسات المتبرّدة بالماء أو الهواء الباردين أنّها تصير أبرد من الماء أو[٥] الهواء. والوجوه التي ذكرها في الاعتذار منها غير جارية فيها مع أنّ المثال كالمثال.

الخامس[٦]: إنّ فيما ذكره من الوجوه مناقشات ومُنُوع لا نطول الكلام بذكرها، إذ ليس المبحوث عنه من المقاصد الشريفة الكلية.

---

١) مط: ـ في المنفعل كاستعداد... طبائعها مضادة.

٢) مط: ـ أقوى. ٣) ط: الجسم العظيم أقوى و.

٤) ط: ـ ووجودها. ٥) مط: و.

٦) عبارات: «فإن قال قائل من أين... الخامس» در «ط» محو شده است.

◆ [ص ٢٧٥، س ١٨] قال: «ومن حق هذا الموضع ...»:

لمّا كانت المسألة قاعدة كلية هي أنّ المنفعل لايكون مثل الفاعل فيما يفعله[١] إذا كانت مادتاهما مشتركتين[٢] في استعداد مّا[٣]، ولكن المنفعل أنقص استعداداً من الفاعل. والبرهان قائم على صحتها؛ إلّا أنّه يشتبه الحال في بعض التفاريع الجزئية ويتوهّم انتقاض تلك القاعدة بها من جهة ما يدركه الحس اللمسي[٤]، فالإمعان في تصحيح تلك المواد الجزئية إنّما يليق بالصناعة الطبيعية. ولعلّ الذي فعله الشيخ من البسط[٥] هاهنا يكفي أو يزيد على الواجب في هذا الفن؛ وكأنّه استشعر كون ما ذكره من الوجوه موضع مناقشات، ولذلك جعل المقام مُحوِجاً إلى البسط الأبسط والاستقصاء الكثير.

◆ [ص ٢٧٦، س ٣] قال: «فقد ظهر من جملة هذه التفصيلات أنّ[٦] ...»:

أمّا الموضع الذي لا يتساوى فيه الفاعل والمنفعل من أقسام القسم الثاني ما لا يكونان[٧] مشتركين في استعداد المادة كضوء الشمس والأرض. وأمّا الموضع الذي صحّت المساواة ويظنّ فيه جواز الزيادة، فهو ما يكون المنفعل تامّ الاستعداد كحدوث النار من النار. وأمّا الموضع الذي[٨] لايجوز إلّا قصور المنفعل عن الفاعل، فهو ما يكون استعداد المنفعل ناقصاً لأجل ما في طباعه من الأمر المضاد لما يقبله، كالماء لقبول السخونة.

---

١) ط: ينفعله.
٢) ط: مشتركين.
٣) مط: استعدادها.
٤) مط: اللمس.
٥) ش: البسيط.
٦) الشفاء: ـ أنّ.
٧) دا، ط: لايكون.
٨) مط: ـ صحت المساواة ويظنّ ... الموضع الذي.

وأمّا الفلز المذابُ بالنار فهو عندنا من أقسام المستعد بالاستعداد[1] التامّ؛ لأنّ الطبيعة المسخّنة فيه صورة نارية حادثة، والقابل هناك نفس المادة الأوّلية لا المادة مع العارض.

وتحقيق هذا المقام يحتاج إلى بعض قواعد عرشية لنا محقّقة بالبراهين مؤيّدة بمكاشفات أرباب الشهود واليقين.

منها تجويز التبدّل في الوجود، والاستحالة في الجوهر.

ومنها تجويز كون الماهيات الكثيرة موجودة بوجود واحد، بمعنى أنّ موجوداً واحداً يصير مصداقاً لمعاني ماهيات موجودة في غير هذا الموضع بوجودات متخالفة الحقائق؛ فإنّ المسبوك له صورة جوهرية تفعل فعل النار فيكون ناراً بالحقيقة وإن وجد فيه معنى آخر غير النارية، إذ لا نعني بالنار إلّا ما له ماهية النار.

فإن كان المراد من حقيقة كل ماهية ـ كالنار والهواء والإنسان ونحوها ـ ما لا يصدق على موضوعها بالذات غير تلك الماهية، فذلك يوجب عدم اتحاد الماهيات الكثيرة بوجود واحد.

وإن أريد بها ما يكون مصداقاً لذلك المعنى الذي هو الماهية، سواء وجدت فيها ماهية أخرى أم لا، فذلك لا ينافي اتحاد الماهيات الكثيرة في وجود واحد.

والجمهور لا يجوّزون اتحاد الأشياء المتباينة في الوجود، للاشتباه الواقع لهم بين الأمرين والخلط بين الحقيقة بالمعنيين. وموضع بيان هذا المقصد ليس هاهنا.

---

١) ش: الاستعداد / مط: لاستعداد.

◆ [ص ۲۷٦، س ٥] قال: «وظهر في خلال ذلك أنّه وإن كان كذلك فوجود المعنى من جهة[1] الوجـود ...»:

إشارة إلى ما ذكره آنفاً من أنّ العلة والمعلول فيما لم تكن العلة فاعلة لوجود نفس المعنى من حيث كونه وجود نفس المعنى، بل لخصوصية شخصية له وإن فرضنا تساويهما فيما يقبل الشدة والضعف، فإنّ للعلة تقدماً ذاتياً من جهة الوجود. وقد علمت ما فيه، فلا حاجة إلى الإعادة.

◆ [ص ۲۷٦، س ۸] قال: «ثم الفاعل والمبدأ الذي[2] ليس منفعله مشاركاً في النوع ولا في المادة وإنّما...»:

يريد بيان[3] القسم الأوّل الذي لا مشاركة فيه بين الفاعل ومنفعله في الماهية والمعنى ولا في استعداد المادة، إنّما المشاركة بينهما في مطلق الوجود لا غير؛ فالحكم فيه كون الفاعل أولى وأقدم في الوجود من المنفعل، كما في سائر الأقسام التي كانت للقسم الثاني من كونهما متشاركين في المادة بعد تشاركهما في الماهية والمعنى أو مختلفين فيهما[4]، ومن كون المعلول مساوياً للمبدأ الفاعل أو أزيد أو أنقص؛ فإنّ الفاعل في بعض تلك الأقسام وإن لم يكن أزيد من المنفعل في المعنى المشترك بينهما، لكن كان يجب كون الفاعل في جميع تلك الأقسام غير مساو للمنفعل بحسب اعتبار أصل الوجود، بل يكون أولى وأقدم منه في الوجود ـ كما ذكره الشيخ سابقاً وأكّده فيما بعد ذلك.

---

١) الشفاء: + نفس. ٢) ط: ـ والمبدأ الذي.

٣) عبارات: «إشارة إلى ما ذكره... يريد بيان» در نسخهٔ «دا» محو شده است.

٤) دا، مط: فيها.

ففي هذا القسم الذي لا مشاركة فيه بينهما أصلاً إلّا في مطلق الوجود كان الحكم بأنّ المبدأ الفاعلي غير مساو للمعلول في الوجود أظهر وأبين؛ فإنّ المساواة في الوجود حيث كانت مرتفعة عن الفاعل فيما إذا كان المعلول مساوياً له في المعنى أو أزيد منه، فهاهنا أولى وأظهر؛ لأنّ وجود المنفعل مستفاد من الفاعل، والمفيد أولى وأسبق بما يفيده من المستفيد.

وقد بيّنا أنّ هذا الحكم إنّما يتم في الفاعل الحقيقي الذي هو بذاته مفيد ومُعط للوجود بالقياس إلى ما يفيده بالذات، لا بالقياس إلى ما يفيده[1] بالعرض. فالأب مثلاً لايجب أن يكون أولى بالوجود من الابن ولا الحركة أولى به من السخونة؛ ولهذا قد تكون السخونة علة للحركة كما قد تكون الحركة علة للسخونة. نعم، كل من هذه المبادئ كان أولى بالوجود ممّا هو فاعله بالذات، كالأب بالقياس إلى تحريك آلة الوقاع مثلاً ونحو ذلك ـ كما مرّ في الكتاب.

◆ [ص ٢٧٦، س ١٣] قال: «ثم الوجود بما هو وجود لايختلف في الشدّة والضعف، ولا يقبل الأقل والأنقص ...»:

هذا الكلام بظاهره يناقض ما هو التحقيق حسبما ما شيّدنا بنيانه وأحكمنا تبيانه في مواضع من كتبنا وعوّلنا عليه مراراً، من أنّ الوجود في الجوهر أقوى وأشدّ من العرض، وفي الجوهر المفارق أقوى من الجوهر المادي، والواجب أقوى وأشدّ من الممكن.

وكذا ما في كلام بعض المحقّقين أنّ التشكيك بوجوهه الثلاثة متحقق بين الواجب والممكن، فذاته تعالى أقدم وأولى وأشدّ في نفس الوجود من الممكن؛

---

١) ش: يعده.

لكن مراد الشيخ هاهنا أنّ الوجود[١] بما هو وجود مطلق غير مختلف في الأفراد، وهذا لا ينافي كون بعض الأفراد في حدّ فرديته يكون أشدّ من فرد آخر كذلك. وهذا على وزان ما ذكره الشيخ في فصل خواص الكمّ من قاطيغورياس[٢] حيث قال:

ليس في طبيعته تضعّف واشتداد ولا تنقّص وازدياد؛ لست[٣] أعني بهذا أنّ كمية لاتكون أزيد من كمية وأنقص[٤]، ولكن أعني أنّ كمية لاتكون أشدّ وأزيد في أنّها كمية من أخرى. (إلى آخر ما ذكره.)

فهاهنا أيضاً يكون المراد بقوله: «لا يختلف في الشدّة والضعف» أنّ وجوداً لايكون في أنّه وجود ـ أي في[٥] أنّه مطلق الوجود العام البديهي التصور ـ أشدّ أو أزيد من وجود آخر كذلك، مع كون بعض الوجودات في نفسه أشدّ أو أزيد وبعضها أضعف وأنقص؛ كما أنّ سواداً لايكون في مفهوم السوادية أشدّ أو أزيد من سواد ولا أضعف منه فيها، ولكن قد يكون سواد في نفس وجوده الخاص أشدّ أو أزيد من سواد آخر وأضعف وأنقص منه.

ولكن يجب أن يعلم أنّ كلّ ما هو غير طبيعة الوجود ففيه ماهية كلية ووجود خاص، والتفاوت أو التشكيك بين أفرادها يرجع إلى نفس الوجودات والهويات الشخصية. وأمّا التفاوت في الوجود و[٦] الشدة والضعف أو الكمال والنقص، فكل ذلك إنّما يقع في نفس حقيقة الوجود، فإنّ الوجود أيضاً حقيقة متفقة في حصصها وأفرادها غير الأمر الانتزاعي الذهني؛ كيف والوجود أولى

١) نا: المراد.

٢) ر.ك: منطق الشفاء ج ١ (المقولات، المقالة الرابعة، الفصل الثاني)، ص ١٤٢، س ٥.

٣) الشفاء: ولست.

٤) الشفاء + من كمية.

٥) ط: ـ في.

٦) ط: أو.

بأن يكون حقيقة من سائر الماهيات التي كونها ذوات حقائق إنّما هو بالوجود؟! فإذن، التفاوت في الوجود كمالاً ونقصاً أو شدة وضعفاً إنّما هو بنفس الوجود، فالاختلاف[1] فيه بنفس ما به الاتفاق؛ وهذا من خواص حقيقة الوجود، فإنّها في نفسها ذات شؤون متفاوتة.

ثم لا يخفى أنّ الوجود كما أنّه في ذاته يختلف بالشدة والضعف، كذلك يختلف بالتقدم والتأخّر والغنى والحاجة والوجوب والإمكان؛ لكن الاختلاف الأوّل لايكون إلّا من جهة خصوصيات الأفراد، أي[2] باعتبار الخصوصية. وأمّا هذه الاختلافات[3] الثلاثة فيمكن اعتبارها في مفهوم مطلق الوجود مع قطع النظر عن الخصوصيات.

إذا تقرر هذا، ففي كل من هذه الصفات والاعتبارات يكون الطرف الأشرف للعلة ومقابله للمعلول. فإن اعتبرت التقدم والتأخر، كان الوجود للعلة متقدماً وللمعلول متأخراً؛ وإن اعتبرت الغنى والحاجة، فمعلوم أنّ المعلول مفتقر إلى العلة، والعلة ليست مفتقرة إليه ـ سواء افتقر إلى غيره أو لم يفتقر أصلاً كواجب الوجود. وهذا المعنى قريب من الأوّل. المعنى[4] الأوّل يكاد أن يكون نفس العلية أو المعلولية بالذات، وغيرها باعتبار المفهوم؛ فإنّ تقدم الشيء على شيء بالذات هو عين كونه علة له. وإن اعتبرت الوجوب والإمكان، فالمعلول لايجب إلّا عندما كانت العلة واجبة بذاتها أو بغيرها؛ وأمّا العلة فربما وجبت حيث لايكون المعلول واجباً. فإن كانت العلة علة[5] لكل معلول فهي كما أنّها واجبة الوجود

---

١) ط: الاختلاف.
٢) ط: ـ أي.
٣) ش: هذا الاختلاف.
٤) ط: والمعنى.
٥) ش: ـ علة.

لذاتها كذلك واجبة الوجود بالقياس إلى جميع المعلولات، وهذا شأن الأوّل تعالى؛ فالكل ممكن في ذاتها واجب بسببه.

وعلى هذا، فإن كان في الوجود شيء هو علة لمعلول خاص أو لعدة من المعلولات، كانت[١] تلك العلة واجبة الوجود بالقياس إلى ما هو معلول لها؛ وأمّا المعلول فكيف ما كان وأيّ ما كان[٢]، فهو في نفسه ممكن وواجب بسبب علته. فللعلة على الإطلاق وجوب لذاتها بالقياس إلى المعلول، لا الإمكان؛ وللمعلول مطلقاً إمكان في ذاته، وأمّا وجوبه فليس إلّا بواسطة العلة.

◆ [ص ٢٧٧، س ٤] قال: «**وتلخيص هذا هو أنّ المعلول هو في ذاته بحيث لايجب له وجوده وإلّا لوجب**»
إلى قوله [ص ٢٧٨، س ٣]: «**فتصير**»:

معناه واضح حق لا سترة فيه ولا شك يعتريه، والذي نريده إيضاحاً أنّ العلية والمعلولية مفهومان متضايفان، إذ كل منهما بالقياس إلى الآخر، والمتضايفان بما هما متضايفان معان في التحقق والوجود.

ثمّ إنّ وجود العلة لذاته غير متعلقة بالمعلول، وإلّا لكانت معلولة لمعلولها وهو محال. وأمّا وجود المعلول فهو لذاته متعلق بالعلة، فلذات العلة لذاتها اعتبار وجود، و[٣] لكونها مقيسة إلى المعلول اعتبار وجود آخر؛ وذلك الاعتبار سابق على اعتبار المعية بينهما لتقدم الذات على الإضافة. فوجوب وجود العلة لذاتها قبل وجوب وجود العلية والمعلولية بينهما؛ وأمّا وجود المعلول ووجوبه

---

١) عبارات: «تكون السخونة علة للحركة كما قد... المعلولات كانت» در نسخة «د» محو شده است.

٢) ش: ـ كان.
٣) مط: ـ و.

فهو في مرتبة كون العلة علة، فيكون متأخراً عن وجود ذات العلة ووجوبها و[١] مقارناً لكونها علة.

فإن قلت: كما أنّ للعلة اعتبار ذات واعتبار علية متأخرة تأخر الصفة من الموصوف فكذلك حال المعلول.

قلنا: الفرق حاصل بأنّ وجود المعلول وجود تعلقيّ، فليس له قبل التعلق بالعلة حصول أصلاً؛ فوجوده عين تعلقه ومعلوليته، بخلاف وجود العلة.

فإن قلت: وجود العلة أيضاً قد تكون نفس عليته فيما إذا كان الفاعل فاعلاً بذاته، كالواجب بذاته.

قلنا: فالتقدم بالوجود والوجوب هناك أوضح، فإنّ ذاته تعالى[٢] من جهة وجوبه الذي هو عين ذاته مبدأ لما سواه لا بعروض علية زائدة عليه؛ فلذاته بذاته علية لما سواه قبل عروض العلية الإضافية التي هي من مقولة المضاف ويكون وجودها مع المضاف الآخر. وأمّا وجود المعلول فسواء كان نفس الإضافة أو معروضاً لما هو من المقولة، فوجوده في مرتبة تلك الإضافة العارضة التي هي مع طرفها الآخر في مرتبة واحدة. فاعلم.

✦ [ص ٢٧٨، س ٣] قال: «فتصير العلة لهذه المعاني الثلاثة أولى بالوجود من المعلول بالوجود فالعلة أحق ...»:

أي العلة لكونها أقدم من المعلول ولكونها غنية عنه وهو مفتقر إليها ولكونها[٣] واجبة بذاتها أو بغيرها ـ عندما هو ممكن في نفسه ـ فيكون أولى

---

١) مط: ـ و.

٢) مط: + يقع من وجوبه.

٣) مط: ـ غنية عنه ... لكونها.

بالوجود من المعلول وأحقّ منه. ولمّا كانت حقيّة[١] الأشياء على الإطلاق بأن يكون لها الوجود المطلق، فالموجود الذي هو مبدأ مفيد للوجود المطلق لشيء والحقية المطلقة له المشترك فيها بين الأشياء يكون أولى بالحقيّة[٢] ممّا يستفيد منه. فعلى هذا إذا ثبت موجود هو مبدأ المبادئ والمعطي لما سواه الحقية[٣]، كان أحقّ الأحقّاء بأن يكون حقاً وكان هو الحق بذاته وكان سائر الأشياء الحقة به حقاً مطلقاً، وكان التصديق بوجوده والعلم بذاته علماً حقاً أحقّ من كل علم.

وذلك لأنّ الحقّ ـ كما مرّ في المقالة الأُولى[٤] ـ إمّا أن يعني به الوجود الثابت أو العلم المطابق للواقع[٥]؛ فبكلا الوجهين يكون الأوّل تعالى أحقّ الأشياء وجوداً ومعلومية. وإذا لوحظ كون العلة أقوى وجوداً من المعلول فكل ما هو أكثر إفادة للوجود فهو أقوى وجوداً؛ فيلزم أن يكون تعالى أشد الأشياء وجوداً وأن يكون وجوده تعالى غير متناه في الشدة، بل وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى.

واعلم أنّ للفاعل أحكاماً كلية وتقسيمات كثيرة:

[أقسام الفاعل]

منها ما مرّ من كونه قد يكون بالذات[٦] وقد يكون بالعرض وأنّ الفاعل بالعرض على أقسام:

الأوّل أن يكون فعله بالذات إزالة ضد لشيء، فينسب[٧] إليه وجود الضد الآخر لاقتران[٨] حصوله بزوال ذلك الضد كالسقمونيا للتبريد؛ فإنّ فعله بالذات إزالة

---

١) مط: حقيقة.

٢) دا: بالحقيقة.

٣) ط: الحقيقة.

٤) ر. ک: إلهيات الشفاء ص ٤٨، س ٥.

٥) ش: الواقع.

٦) عبارت: «وجوداً ومعلومية وإذا... يكون بالذات» در «دا» محو شده است.

٧) مط: فنسب.

٨) دا: لاقتران / مط: لدلالة.

الصفراء، فإذا أزالت الصفراء حصلت البرودة فتضاف إليها.

والثاني أن يكون الفاعل مزيلاً للمانع وإن لم يفد مع المنع ضداً؛ كمزيل الدعامة، فإنّه يقال له هادم السقف.

والثالث أن يكون للشيء صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون فاعلاً لشيء بالذات[١]، فإذا أخذ مع سائر الاعتبارات كان فاعلاً بالعرض كما يقال: «الكاتب يبني» أو «البناء يكتب» أو «الأسود يتحرك».

والرابع الغايات الاتفاقية إذا نسبت إلى الفاعل الطبيعي أو الاختياري كالحجر إذا شجّ عضواً عند الهبوط، وإنّما عرض له ذلك لأنّ فعله بالذات أن يهبط فاتفق أن وقع العضو في مسافته. ومن هذا القسم حفظ يبوسة الأرض الشكل الغير الكري، بل كل شكل من حيث خصوصه.

والخامس أن يكون المقارن[٢] للفاعل لا على سبيل الوجوب يجعل فاعلاً كالآلة والمادة.

ومنها أنّ الفاعل على ستة أقسام:

أحدها ما بالطبيعة، وهو الذي يصدر عنه فعل ملائم لذاته من غير شعور.

وثانيها ما بالقسر، وهو الذي يصدر عن طبيعة المقسورة[٣] فعل كحركة الحجر إلى فوق؛ ومن هذا القبيل سخونة الماء وبرودة الهواء وحرارة الحديدة المحماة قبل أن تذوب وتصير ناراً ـ كما حقّقناه.

وثالثها الفاعل بالجبر، وهو الذي يصدر عنه الفعل من غير اختيار بعد أن يكون من شأنه الاختيار.

---

١) دا: ـ بالذات.

٢) ط: المفارق.

٣) ط: المقسور.

وهذه الثلاثة مشتركة في أنّ فاعليتها ليس بالاختيار.

ورابعها ما يكون بالقصد، وهو[١] الذي يصدر عنه الفعل مسبوقاً بإرادته المتعلق بغرض زائد[٢] على ذاته وذات فعله، ويكون نسبة أصل قدرته إلى فعله وتركه واحدة.

وخامسها الفاعل بالعناية، وهو الذي يتبع فعله علمه التفصيلي بوجه الخير فيه من غير قصد زائد.

وسادسها الفاعل بالرضا، وهو أنّ فعله عين علمه التفصيلي بوجه الخير من غير علم زائد وإرادة زائدة، فتكون ذاته بذاته منشأ علمه وفعله من غير ترتب[٣] حتى أنّ إضافة عالميته بالأشياء بعينها إضافة فاعليته بها.

وهذه الثلاثة الأخيرة مشتركة في كون فاعليتها بالاختيار وإن كان الأوّل منها مضطرّاً في اختياره ـ كما ستعلم.

ومنها أنّ فاعلية الفاعل قد تكون بالتسخير وقد تكون لا بالتسخير. فالأفعال الصادرة عن النفوس بتوسط قواها الحيوانية أو النباتية أو الطبيعية إذا نسبت إلى تلك القوى تكون فاعليتها بالتسخير، مثلاً إذا صدرت الأفعال النباتية من القوة النباتية التي في الحيوان يكون صدورها بتسخير النفس الحيوانية إيّاها؛ وإذا صدر فعل النفس الحيوانية من الناطقة تكون نسبتها إلى القوة الحيوانية بالتسخير. وبالجملة، كل ما صدر من[٤] قوة عالية بتوسط قوة سافلة متقومة بتلك العالية تكون فاعلية السافلة تسخيرياً.

---

١) عبارات: «فوق ومن هذا القبيل ـ بالقصد وهو» در «ط» محو شده است.

٢) ط: زائداً.

٣) مط: ترتيب.

٤) مط: عن.

والفرق بين التسخيري والقسري بأنّ المقسور من الفاعل غير متقوم بالقاسر، والمسخَّر منه متقوّم بما يسخّره.

و منها التقسيم بالخصوص والعموم ـ أي الاشتراك ـ، لأنّ الفاعل بما هو فاعل قد يكون خاصاً وقد يكون مشتركاً. والفاعل الخاص ما ينفعل منه شيء واحد، كالنار المحرقة لواحد؛ والعام ما ينفعل منه كثيرون، كالنار المحرقة لكثيرين. والفاعل قد يكون فاعلاً لكل شيء كالباريٴ ـ جلّ اسمه ـ وقد لايكون كذلك[1].

و منها الكلية[2] والجزئية: فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية أو النوعية أو الجنسية لمعلول شخصي أو نوعي أو جنسي ـ كلٌ في مقابل نظيره. والفاعل الكلي هو أن لا يوازيه معلوله، بل يكون أخصّ مثل الطبيب لهذا العلاج، والصانع للعلاج والفاعل للتكوين[3].

و منها البسيط والمركب: فالفاعل البسيط هو الفاعل الأحديّ الذات أو تكون مؤثريته من جهة واحدة، وأحقّ العلل بذلك هو المبدأ الأوّل. والمركب منه ما تكون مؤثريته لاجتماع عدة أمور إمّا متفقة النوع كعدة رجال يحرّكون السفينة، أو مختلفة النوع كالجوع الحادث عن القوة الغاذية والحساسة.

و منها القوة والفعل: فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس إلى ما لم يشتعل[4] فيه ويصحّ اشتعالها فيه. والقوة قد يكون قريبة كقوة الكاتب المتهيّئ[5] عليها، وقد تكون بعيدة كقوة الصبي عليها، وأبعد منها قوة الجنين، وأبعد منه قوة

---

١) مط، ط: + كثيره.

٢) عبارات: «منه متقوم بما يسخره... منها الكلية» در «د» محو شده است.

٣) ط: ـ والفاعل للتكوين.

٤) دا: لم يشتغل.

٥) مط: + الكتابة / ط: للكتابة.

المني، وهكذا قياس ما هو أبعد منها. وليس القرب والبعد من جهة قصر الزمان وطوله، بل بانضمام الصور والهيئات. ومن هاهنا يتفطّن اللبيب بجواز تبدّل الجوهر والوجود لشيء واحد. والله وليّ التوفيق[١].

* * *

١) ط: ـ والله وليّ التوفيق.

فصل [الفصل الرابع]

في العلل الأخرى[1] العنصرية والصورية والغائية

لمّا كان الترتيب الذاتي الخارجي بين العلل بالقياس إلى كل معلول هو أنّ الفاعل أقدم من الثلاث البواقي، لهذا قدّم بيان أحواله وأعراضه الذاتية على أحوالها وأعراضها ليكون الترتيب الوضعي على طبق الترتيب الذاتي.

◆ [ص ۲۷۸، س ۱۲] قال: «فهذا ما نقوله في المبدأ الفاعلي فلنشرح[2] الآن القول في المبادئ الأخر»:

إشارة إلى أنّ للفاعل أحكاماً غير منحصرة، بل يكاد أن تكون غير متناهية؛ لكن الذي يهمّنا في هذا المقام هو هذا القدر. «فلنشرح[3] الآن» أي عند فراغنا من إيراد القدر الذي أوردناه في ذلك المبدأ «القولَ في» غيره من

---

۱) ش: الأخر.

۲) الشفاء: ولنشرح.

۳) ش: + من.

«المبادئ» أعني العنصري والصوري والغائي.

◆ [ص ٢٧٨، س ١٢] قال: «فأمّا العنصر فهو الذي فيه قوة وجود شيء[١] فنقول ...»:

[إشارة إلى أقسام العنصر وأنحاء الأشياء الحاملة للقوى والإمكانات]

عرّف «العنصر» على الإطلاق ـ سواء كان بالقياس إلى ما يتركب منه أو ما يباينه ـ بأنّه الذي فيه قوة وجود شيء، وهو من حيث هو كذلك إمّا بوحدانيته أو بشركة[٢]؛ والأول إمّا مع تغير مّا[٣] أو لا معه، والأوّل[٤] إمّا في حاله ووصفه أو في جوهره وذاته، وكل منهما إمّا بزيادة أو بنقصان فيه؛ والثاني من الترديد الأوّل إمّا مع استحالة أو لا مع استحالة[٥]. فهذه سبعة أقسام:

القسم الأوّل هو العنصر الذي استعداده بوحدانيته لأمر ليس يتغير فيه أصلاً؛ مثاله كاللوح بالقياس إلى الكتابة ونحوها، فإنّه يستعدّ لها من غير تغيّر فيه لا بحصول شيء ولا بزواله إلّا ما هو من باب الأعدام والقوى.

والثاني هو الذي يستعد لقبول شيء من غير أن يتغيّر في جوهره ولا في شيء من أحواله إلّا زيادة حركة له في أين أو كم أو[٦] غيرهما؛ مثاله كالشمعة إلى الصنم، والصبي إلى الرّجل؛ فإنّ الشمعة إذا تشكلت بالصنم كانت تتحرك[٧] في الأين وبتبعيتها في الوضع، وإنّ[٨] الصبي إذا صار رجلاً كان يتحرك في الكم.

---

١) الشفاء: الشيء.
٢) مط: + غيره.
٣) ط: + فيه.
٤) ش: ـ أو لا معه، والأوّل.
٥) ط: ـ مع استحالة.
٦) ط: و.
٧) ط: تحركت.
٨) ط: فإنّ.

والثالث[١] هو الذي يستعد لشيء بزوال صفة عرضية له عنه[٢]؛ كالأبيض للأسود والأسود للأبيض.

والرابع هو المستعد لشيء بزوال أمر جوهري عنه، كالخشبة للسرير فإنّه ينقص من جوهره شيء بالنحت.

والخامس هو المستعد لشيء بزيادة أمر جوهري له، كالمني للحيوانية فإنّه يقع له استكمالات جوهرية[٣] وتزيد عليه صورة بعد صورة حتى يصير حيواناً، فالذي يقع له بالذات هو الاستكمالات؛ وأمّا الانسلاخات فليس وقوعها على سبيل القصد من الطبيعة، بل بالعرض؛ وكذلك الحصرم[٤] للخمر والبذر للنبات؛ ومن ذلك المادة للصور[٥] بعد الجسمية.

والسادس هو المستعد بالشركة مع استحالة، كالإهليلج للمعجون، والأرض للياقوت؛ لأنّه ليس يكفي لأن يكون بوحدته عنصراً، بل مع أجزاء أخرى ولكن مع استحالة وحركة في الكيف؛ سواء كانت الصورة الكمالية التي يستعدها جوهراً كما في الياقوت وكما يظن في المعجون المسمى بـ «الدرياق[٦] الفاروق»، أو عَرَضاً كما في كثير من المعاجين.

والسابع هو المستعد بالشركة من غير استحالة، كالحجارة والخشب للبيت.

فإن قلت: الحجر أو العنصر ما لم يتحرك من موضعه لم يكن انضمامه مع غيره من الأجزاء.

---

١) مط: ـ والثالث.
٢) ط: ـ عنه.
٣) در نسخهٔ «مط» (ص ٤٤٩) از اینجا تا عبارت: «سواء كان كمّاً أو غيره» (در ص ١٠٨٥) افتاده است.
٤) دا (هامش)، ط: العصير.
٥) ط: للصورة.
٦) ط: بالترياق.

قلت: المراد من القيود والشرائط ما هو بالذات وعلى سبيل الضرورة في طبيعة المستعد[١] بما هو مستعد، فالحجر ممكن وجوده في الموضع الذي يتركب منه البيت؛ وكذا الكلام في غيره من أجناس المستعدات بما هي مستعدات بالقياس إلى ما حصل[٢] منها من جهة الشرائط والصفات. ومن هذا الجنس أيضاً الآحاد للعدد، كالوحدة للعدد مطلقاً وكبعض الأعداد للعدد الذي هو أكثر منه. والفرق بين هذه الأجزاء وبين أجزاء البيت مثلاً أنّ الصورة الحادثة هاهنا هي نفس اجتماع الآحاد، بمعنى أنّ الصورة نفس المواد ـ كما مرّ سابقاً ـ بخلاف مواد البيت أن[٣] تحصل لها هيئة زائدة على نفس الاجتماع؛ فالمادة هاهنا بعض الأجزاء للماهية وهناك كلها مادة.

◆ [ص ٢٧٩، س ١٥] قال: «**وقد يجعل قوم المقدمات كذلك للنتيجة وذلك غلط بل المقدمات كذلك لشكل القياس ...**» :

معناه واضح.

واعلم أنّ هذا الرأي عند القائلين بـ«اتحاد العاقل بالمعقول» ممّا له وجه، كما سيرد عليك فيما بعد. وأيضاً العلم بالمقدمات علم بالنتيجة بالقوة والإمكان، فالعلم بها فيه قوة العلم بالنتيجة.[٤]

◆ [ص ٢٨٠، س ١] قال: «**فعلى هذه[٥] الأنحاء نجد الأشياء**

---

١) عبارات: «كانت تتحرك في الأين وبتبعيتها... في طبيعة المستعد» در «د» محو شده است.

٢) ط: حصلت.
٣) ط: المواد للبيت إذا.

٤) عبارات: «مثلاً أنّ الصورة الحادثة هاهنا... بالنتيجة» در «د» محو شده است.

٥) ش: هذا.

الحاملة للقوة فإنّها إمّا أن تكون[١]
حاملة للقوة بوحدانيتها ...»:

[وجه ضبط تقسيم أنحاء الأشياء الحاملة للقوى]

لمّا ذكر الشيخ أنحاء الأشياء الحاملة للقوى والإمكانات واحداً واحداً من غير إدراج لها تحت ضابطة كلية، أراد أن يذكر وجه ضبط في التقسيم حافظ لها عن الانتشار كما ذكر؛ فقسّم الحامل للقوة أوّلاً بالانفراد ومقابله يعني بالشركة. والمراد من المنفرد ما لا يحتاج إلى شريك آخر سواء كان هو في نفسه واحداً أو كثيراً.

ثم قسّم المنفرد إلى ما لايحتاج إلى الخروج من القوة إلى فعل إلّا إلى ما هو مستعد له فقط، ومثال[٢] هذا الشيء يجب أن يكون أمراً متقوماً في نفسه ووجوده، وإلّا لم يكن متهيئاً لقبول الحاصل فيه؛ فيجب أن يكون موضوعاً، والذي يحصل فيه عرضاً لا صورة مقومة له؛ إذ لو كانت له صورة مقومة لوجوده لكان وجوده إنّما يتقوم بها أوّلاً ثمّ يصير متهيئاً لأمر آخر يحلّه ثانياً. وإلى[٣] ما يحتاج إلى زيادة؛ وتلك الزيادة إمّا استحالة وحركة فقط سواء كانت في أين أو كيف أو كم أو وضع أو جوهر، وإمّا فوات أمر عن جوهره وذاته بما هو مستعد[٤] سواء كان كمّاً أو غيره.

ثم رجع إلى الذي يكون بمشاركة ولا يكون إلّا باجتماع وتركيب: فقسّمه

---

١) ش: ـ تكون. ٢) ط: مثل.

٣) ط: ثم قسم.

٤) از عبارت: «وتزيد عليه صورة بعد صورة حتى يصير حيواناً ...» (در ص ١٠٨٣) تا اينجا نسخهٔ «ط» (ص ٤٤٩) افتادگى دارد.

إلى ما يكون التركيب بمجرد الاجتماع من غير استحالة؛ وإلى ما يكون التركيب مع استحالة وحركة في كيف، سواء كانت استحالة واحدة حتى ينتهي إلى الغاية التي يستعدها أو استحالات كثيرة. فهذا وجه الضبط وقد ذكرت الأمثلة لها واحداً واحداً.

ثم لايخفى أنّ هذه الأشياء المستعدة يمكن اعتبارها بالقياس إلى المركب منها ومما يحلّها بالقياس إلى المركّب منها[١] ومما يحلها بالقياس إلى نفس ما يحلّها[٢] من الصور والأعراض.[٣] والعادة جارية بتسمية ما يتكوّن منه ومن غيره الشيء بـ«الاستحالة»، ويكون جزءاً لذلك الشيء «أسطقساً» وهو آخر ما ينحل إليه القسمة في المركب بما هو مركب؛ فإن كان مركباً جسمانياً فيكون الأسطقس أصغر ما ينتهي إليه قسمة القاسم للمركب[٤] إلى المختلفات في الصور[٥] الموجودة فيه، ويكون جسماً بسيطاً لا محالة كالجزء الناري أو المائي في المركب الجمادي مثلاً.

وإنّما قيّد القسمة بكونها «إلى المختلفات في الصور[٦]» ليخرج القسمة إلى أجزاء[٧] قوامه كالهيولى والجسمية و[٨] الطبيعة النوعية؛ لأنّ شيئاً من أجزاء القوام للجسم الواحد لا يسمى «أسطقساً»، إذ ليس هو بنفسه مستعداً لأن يحصل منه ومن غيره شيء إلّا بعد أن يتقوم نفسه بالفعل بأجزاء القوام ـ كما مرّ. ولذلك وقع في حدّه ـ أي حدّ الأسطقس ـ أنّه الذي حصل منه ومن غيره[٩]

---

١) ش: ـ ومما يحلها بالقياس إلى المركب منها.
٢) ش: ـ بالقياس إلى نفس ما يحلّها.
٣) عبارت: «ثم رجع إلى... ما يحلها من الصور والأعراض» در «دا» محو شده است.
٤) ش: للمركبات.
٥) دا، ط: الصورة.
٦) دا، ط: الصورة.
٧) مط: بأجزاء (بجاى «إلى أجزاء»).
٨) ط: ـ و.
٩) ش: ـ غيره.

تركيب وهو فيه بالذات، ولا ينقسم بالصورة -يعني بالصور المتخالفة الحقائق- وإن صحّ تقسيمه بالمقوّمات لوجوده من الصور كالجسمية والنوعية والهيئة الشخصية.

◆ [ص ٢٨١، س ١] قال: «ومن رأى أنّ الأشياء إنّما تتكوّن من الأجناس والفصول جعلها أسطقسات ...»:

قد علمت أنّ «الأسطقس» هو الموجود المستعد لشيء آخر، لا بالقياس إلى ما يتقوّم وجوده به؛ إذ الاستعداد صفة إضافية لابدّ أن يقع بالقياس إلى ما يغاير وجوده لوجود المستعد مع شريك، وأنّ المستعد لابدّ أن يتمّ وجوده في نفسه حتى يصير موصوفاً بالاستعداد[١]. وأيضاً فمن ذلك يظهر خطاء من رأى أنّ المفهومات التي هي أجزاء ماهية الشيء كالأجناس والفصول هي أسطقسات أولى لأشخاصها. وعلى هذا فكل ما هو أعلى كلية وجنسية فهو أولى المبادئ الأسطقسية وأقدمها عندهم؛ فيكون مفهوم الواحد وكذا الهوية -لكونها عندهم جنساً للموجودات وهي أعمّها- أولى وأقدم من غيرها ولذلك جعلوها مبدأ المبادئ وأولاها. ولو تفطّنوا بكيفية نسبة الأجناس والفصول والأنواع والأشخاص بعضها إلى بعض وترتّبها[٢] في الوجود وأنصفوا، لعلموا أنّ الوجود والقوام[٣] إنّما يكون أوّلاً وبالذات للأشخاص بما هي أشخاص، ثم لما يليها من الأنواع المحصّلة، ثم لما يلي الأنواع من الأجناس القريبة، وهكذا؛

١) مط: + وأيضاً الاستعداد صفة إضافية لابدّ أن يقع بالقياس إلى ما يغاير وجوده لوجود المستعد لا بالقياس إلى ما يتقوّم وجوده به.

٢) ط: ترتيبها.

٣) عبارات: «وأيضاً فمن ذلك يظهر خطاء... للوجود والقوام» در «ط» محو شده است.

فتكون الأشخاص بحسب تشخصاتها التي هي عين وجوداتها عند المحققين مبدأ لوجود الأنواع، والأنواع بحسب فصولها المقوّمة علة للأجناس، كل ذلك باعتبار التحليل العقلي.

ولذلك سمّوا الحكماء[١] الأشخاص الجوهرية بـ«الجواهر الأولى»، والأنواع بـ«الثانية»، والأجناس بـ«الثالثة». والأشخاص أيضاً أولى بالوحدة من الأنواع، وهي من الأجناس، لما علمت سابقاً أنّ كلّ ما هو أقوى وجوداً فهو أشدّ وحدة؛ ففي ما ذهبوا إليه وجوده من الغلط والخبط.

فإن قلت: الهيولى الأولى مستعدة للصورة[٢] بذاتها، ثم لايمكن تقوّمها في الوجود إلّا بالصورة.

قلنا: استعدادها ليس بالقياس إلى ما حلّ فيها وصارت به بالفعل، بل بالقياس إلى ما سيحدث من بعد من الصور، وذلك بعد تقوّمها بالصورة السابقة؛ فهي وإن كانت دائماً بالقوة لكن بالقياس إلى ما لم يوجد فيها بعد من الصور والأحوال. ولها بكل صورة وصفة استعداد لشيء آخر.

✦ [ص ٢٨١، س ٥] قال: «ولنعد إلى[٣] العنصر فنقول: قد جرت العادة في مواضع بأن يقال: إنّ الشيء كان ...» :

[وجه اختلاف القول في نسبة الأشياء إلى المبدأ العنصري]

يريد بيان الوجه في جريان العادة باختلاف القول في نسبة الأشياء إلى المبدأ العنصري في مواضع مختلفة، فيقال في بعضها مثل قولهم: «كان من

---

١) مط، ط: الحكماء سمّوا.
٢) مط: للصور.
٣) الشفاء + أمر.

الخشب سرير» وقولهم: «كان خاتم من فضة»؛ ولا يقال في مواضع أخرى كذلك، فلا يقال: «كان من الإنسان كاتب». وكذا قد ينسب في بعض المواضع الشيء المتكوّن إلى موضوعه وعنصره[١] بياء النسبة ولا ينسب إليه في بعضها، فيقال: «إنّ هذا باب خشبي» و«هذا خاتم فضّي» ولا يقال: «هذا كاتب إنسانيّ» أو «ماش حيوانيّ».

أمّا الوجه في الأوّل، فهو أنّ كلمة «عن» ونحوها لمّا وضعت لمعنى التجاوز والحركة[٢]، فإذا وجدوا[٣] الموضوع في هذه الأمثلة لم يتحرك إلى[٤] المكوّن البتّة ولم يتغيّر في قبوله؛ فلأجل ذلك لايقولون فيها بحسب العرف إنّه كان «عنه» الذي يتكوّن، بل إنّما يقولون دائماً[٥] ويطلقون كلمة «عن»[٦] إذا كان المكوّن مكوّناً عن عدم زماني؛ فإنّ الباب كائن عن لا باب، والسرير عن لا سرير، بخلاف الكاتب فإنّه غير مكوّن عن لا كاتب. وبالجملة، كل ما لم يكن كائناً عن أعدام الملكات فلا يقال «عن كذا»، وكل ما كان كائناً عنها سيّما ما لم يكن للعدم اسم وجودي فيقال: «إنّه كان عنه» أي عن نفس الموضوع.

ووجه هذا الاستثناء والتخصيص أنّ العدم إذا صار مسمّى باسم محصّل كالجهل والسكون[٧] والعمى وغير ذلك فكأنّه صار معنى وجودياً، فلم يحسن كل الحسن حينئذٍ إطلاق كلمة «عن» ونحوها في الكائن؛ فإذا قيل: «كان عن اللّا عالِم عالِم» فهو أولى من أن يقال: «كان عن الجاهل عالم».

وأمّا الوجه في الثاني، فهو أنّ النسبة إلى شيء موضوع بكلمة «ياء» إنّما

---

١) عبارات: «دائماً بالقوة لكن بالقياس إلى... وعنصره» در «دا» محو شده است.

٢) دا: حركة.

٣) مط: فأوجدوا.

٤) ش: من.

٥) ط: + عنه.

٦) مط، دا، ط: ـ يطلقون كلمة عن.

٧) ط: التكون.

يستعمل في الأكثر إذا أفادت التخصيص لما يتصور فيه التعميم؛ وذلك إذا جاز أن يكون لصورة واحدة موضوعات متعددة كما في مثال الباب والخاتم. فالباب قد يكون من خشب وقد يكون من عاج أو ساج أو حديد أو غيره، والخاتم يكون من فضّة وذهب ونحاس وصفر وغيره؛ فبالإضافة إلى واحد منها يحصل التعريف. بخلاف الكتابة، فإنّها لا موضوع لها غير الإنسان، والمشي لا موضوع له إلّا الحيوان[١]؛ فلا فائدة في هذه النسبة.

✦ [ص ٢٨١، س ١٤] قال: «والموضوع قد يكون مشتركاً ...»:

[في أقسام «الموضوع»]

كما أنّ الفاعل يكون مشتركاً ومختصاً، وبالقوة وبالفعل، وبالذات وبالعرض، وقريباً وبعيداً، وبسيطاً ومركباً؛ فكذا المادة بل الصورة والغاية أيضاً. فـ«الموضوع» قد يكون مختصاً كمادة الإنسان لصورته، وقد يكون مشتركاً. والموضوع المشترك قد يكون مشتركاً للكل كالهيولى الأولى، فإنّها مادة لكل صورة وصفة، لا تخصص لها في ذاتها بشيء دون شيء إلّا بانضمام ما يلحقها؛ كما أنّ الواجب تعالى فاعل في ذاته لكل موجود. وقد يكون مشتركاً لعدة أمور مخصوصة، مثل العصير للخلّ والخمر والطلاء والرّب وغير ذلك؛ كالفاعل يكون مشتركاً لعدة أمور كالنار المحرقة لأشياء قابلة للاحتراق.

والموضوع أيضاً قد يكون بالذات، وقد يكون بالعرض وهو أمران:

أحدهما ما يؤخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة للمقبول؛ كما يقال: الماء مادة للهواء، والمادة بالحقيقة جزء الماء لا الماء.

---

١) عبارات «يا، إنّما يستعمل في... موضوع له إلّا الحيوان» در «دا» محو شده است.

والثاني أن يؤخذ القابل مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلاً؛ كما يقال: الطبيب [١] يتعالج، لأنّه لا يتعالج من حيث هو طبيب، بل من حيث هو مريض.

والموضوع قد يكون قريباً، وهو الذي لا يتوقف قابليته على انضمام أمر آخر إليه أو حدوث حالة أخرى له مثل الأعضاء لصورة البدن؛ والبعيد ما لايكون كذلك، إمّا لأنّه وحدة ليس بقابل كالعضو الواحدة لصورة البدن [٢]، أو لأنّه وإن لم يكن له شريك، لكن لابدّ من أحوال ليستفيد بها قبول تلك الصورة مثل الغذاء لصورة الخلط أو الخلط لصورة العضو.

والموضوع قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً، على قياس ما مرّ في الفاعل الكلي والفاعل الجزئي.

وكذا قد [٣] يكون بسيطاً وقد يكون مركباً. والبسيط كالهيولى للجسمية، والمركب كالعقاقير للترياق.

وأيضاً قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل؛ والأوّل مثل الحطب للاشتعال عندما لم يشتعل بالفعل. والقوة قد تكون قريبة كقوة الكاتب المتهيئ للكتابة عليها، وقد تكون بعيدة كقوة النطفة لصورة الإنسان.

والفرق بين كون الفاعل والقابل بعيداً وبين كونه بالقوة، وكذا بين كونهما قريباً وكونهما بالفعل، ممّا لا يخفى على الذكيّ.

✦ [ص ٢٨١، س ١٦] قال: «وكل عنصر [٤] من حيث هو عنصر إنّما

---

١) ش: للطبيب.

٢) مط: ـ والبعيد ما لايكون... لصورة البدن.

٣) عبارات: «والبعيد ما لايكون كذلك... وكذا قد» در «ك» محو شده است.

٤) الشفاء: + فإنّه.

هو له القبول فقط وأمّا حصول ...»:

لمّا كان معنى العنصر هو الذي فيه قوة وجود الشيء، والقوة هاهنا بمعنى الإمكان، والإمكان بما هو إمكان لا يقتضي حصول الشيء، فلابدّ للحصول والوجود من أمر آخر يقتضي ذلك، والمقتضي للوجود هو معنى الفاعل؛ فلايمكن أن يكون شيء واحد من حيث هو واحد عنصراً وفاعلاً، فكل ما يتصف بأمر زائد فلابدّ أن يكون ذا فاعل غير ما هو القابل.

فإن قلت: فما تقول في لوازم الماهية سيّما الماهية البسيطة، حيث تكون مقتضية بنفسها لما تتصف به من اللوازم، فالفاعل والقابل هناك شيء واحد؟

قلنا: المراد من العنصر ما لايجب حصول المقبول فيه حتى تكون النسبة بينهما بالإمكان، فهو الذي لايمكن أن يكون فاعلاً. وأمّا مطلق الموصوف بشيء فذلك لا ينافي كونه فاعلاً وقابلاً؛ ولذلك قال الشيخ في تعليقاته: «إنّ عنه وفيه في البسيط شيء واحد». فالمغالطة هاهنا نشأت من اشتراك لفظ القابل تارة بمعنى المستعد، وتارة بمعنى الموصوف. وليَكُنْ هذا في ذُكرك[1] في كثير من المواضع.

[في أنّ المتحرك لابدّ له من محرِّك]

فإذا تقرّر ذلك فاعلم أنّه قد تصدر عن بعض الأجسام حركات وأفعال بنفسها لا لأجل سبب منفصل، كحركة الحجر إلى تحت وحركة النار إلى فوق؛ فظنّ في مثل هذه المواضع أنّ الشيء متحرك إليه بنفسه، بمعنى أنّ ما هو المتحرك هو بعينه ما هو المحرك[2] حركة واحدة.

وهذا ظنٌّ فاسد، بُيّن فساده في مواضع من كتب الشفاء وغيره من أنّه

---

١) مط، ط: + كي ينفعك.

٢) مط: ما هو المحرك هو بعينه ما هو المتحرك.

لايجوز أن يكون شيء واحد فاعلاً وقابلاً لشيء واحد من جهة واحدة من غير أن تكون ذاته متجزّئة بأن يكون فيه جزء فاعل وجزء قابل.

والمراد من العناصر في قوله: «من[١] العناصر والقوابل[٢]» ما يشتمل الأفلاك وغيرها، لا المعنى العرفي وهو الأربعة التي تحت الفلك؛ إذ ما من جسم إلّا ويوجد فيه سبب قابلي لما يحدث فيه، إذ البرهان قائم على أنّ كل جسم قابل للحركة وأقلّها الوضعية، فكل جسم[٣] يصدق عليه أنّه عنصر بالقياس إلى ما يحدث[٤] فيه.

ثمّ إذا تحركت الأجسام لا بمبدأ منفصل، كان الفاعل والقابل جميعاً غير خارج عنها، ولا يمكن أن يكون المتحرك فيها عين ما هو المحرك[٥]؛ فلابد فيها تركيب من عنصر وصورة.

[في البراهين على أنّه لابدّ للمتحرك من محرّك][٦]

واعلم أنّ البراهين في ذلك كثيرة:

أحدها ما مرّ من اختلاف جهتَي القوة والفعل.

و ثانيها أنّ الجسم لو كان متحركاً لذاته امتنع سكونه، لأنّ ما بالذات يبقى ببقاء الذات؛ واللازم باطل، فكذا الملزوم.

و ثالثها لو تحرك المتحرك بذاته كانت أجزاء الحركة مجتمعة ثابتة، لأنّ معلول الثابت ثابت؛ والتالي باطل، وإلّا لم تكن الحركة حركة.

---

١) ط: وما كان من. ٢) ط: القابل.

٣) مط: - إلّا ويوجد فيه ... فكل جسم. ٤) دا: إلى محدث.

٥) ط: المتحرك.

٦) اين براهين با اختلاف در لفظ در المباحث المشرقية ج ١، ص ٦٧٦ آمده است.

ورابعها لو كان متحركاً لذاته فلا يخلو إمّا أن يكون له مكان أو وضع أو حالة من مقولة ما يقع الحركة فيها يلائمه، أو لايكون. فعلى الأوّل لم يكن طالباً لذلك المكان أو ما يجري مجراه، فلا يكون متحركاً إليه؛ وعلى الثاني إذا كانت الحركة إلى ما يلائمه فإذا وصل إليه سكن، فلا تكون الحركة ذاتية. والحاصل أنّ الحركة إن كانت ذاتية[1] للمتحرك امتنع السكون، واللازم باطل بالبرهان والوجدان.

وخامسها لو تحرّك الجسم لأنّه جسم لكان كل جسم متحركاً، لأنّ الجسمية كما سبق طبيعة نوعية، واللازم باطل؛ وإن تحرّك لأنّه جسم مخصوص، فالمحرك[2] هو تلك الخصوصية والمتحرك غيرها، لأنّ الجسم بما هو جسم القابل للحركة.

[اعتراض الرازي والجواب عنه]

واعتُرِض[3] على[4] الوجوه الثلاثة بعد الأوّل بأنّه أليست[5] الطبيعة محركة لذاتها مع أنّها لا تتحرك[6] أبداً ولا تبقى الأجزاء[7] المفروضة ولا تجتمع وهي[8] طالبة لمكان معين ينتهي إليه ويقع السكون؛ فلِمَ لايجوز أن يكون الجسم محرّكاً لذاته ومتحركاً بذاته وأن لم يلزم شيء ممّا ذكرتموه؟

فلئن قلتم: إنّ الطبيعة إنّما تقتضي الحركة بشرط حالة منافية أو[9] زوال

---

١) مط: ـ والحاصل أنّ الحركة إن كانت ذاتية.

٢) دا: فالمتحرك.

٣) معترض امام فخر رازى است در همان كتاب، ص ٦٧٧.

٤) دا: + هذه.

٥) دا: ليس.

٦) ط: لاتتحرك.

٧) همة نسخهها جز ط و المباحث: للأجزاء.

٨) المباحث: المفروضة في الحركة وهي.

٩) المباحث: ـ حالة منافية أو.

حالة ملائمة، فتتجدد أجزاء الحركة لأجل تجدد[١] القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة، والسكون إنّما يحصل عند الوصول إلى الملائم. والعلة إن كانت في إيجابها معلولَها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك الإيجاب، لفوات ذلك الشرط.

فنقول: إذا جوّزتم ذلك، فلِمَ لايجوز أن يكون اقتضاء الجسمية لذلك التحريك بشرط حصول حالة منافرة[٢] حتى يتجدد[٣] أجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المتأخرة وتنقطع الحركة عند زوالها؟! وحينئذٍ لايمكن أن يدفع ذلك إلّا بأن يقال: لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة، كان كل جسم كذا[٤]؛ وهذا هو الحجة الخامسة[٥]. فإذن يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلاثة إلى الاستعانة بالطريقة الرابعة[٦]، فلنتكلّم عليها فنقول[٧]:

كل جسم فله مقدار وصورة وهيولى: أمّا مقداره فهو الأبعاد الثلاثة، ولاشك أنّها طبيعة مشتركة بين الأجسام كلها. وأمّا الصورة الجسمية فلابدّ من إقامة البرهان على أنّها واحدة في الأجسام كلها، وذلك لأنّها لايمكن أن تكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الأبعاد؛ لأنّها أمر إضافي والجسمية من مقولة الجوهر، فكيف تكون نفس هذه القابلية لها[٨]؟! بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية تلزمها هذه القابلية. وإذا ثبت أنّ الجسمية أمر تلزمه هذه الأبعاد فمن

---

١) ش: تحدد / المباحث: تجدد / ط: فيتجدد أجزاء... تجدد.

٢) مط: متأخرة.

٣) همهٔ نسخه‌ها جز «ط»: يتحدد.

٤) دا: + ومشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم.

٥) المباحث: الرابعة.

٦) صدرالمتألهين از اينجا چند سطر از عبارات المباحث المشرقية را حذف كرده است.

٧) ادامه سخن رازى در المباحث المشرقية ج ١، ص ٦٧٨ با تصرف در الفاظ به تلخيص و تشريح.

٨) ط: ـ لها.

الجائز أن يكون مختلفاً في الأجسام وإن كانت مشتركة[١] في هذا الحكم، والأمور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد[٢].

ثم[٣] إن سلّمنا أنّ الأجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم، فهب[٤] أنّ الجسمية ليست علة للحركة فلِمَ لايجوز أن تكون هي مادتها المخصوصة؟!

فإن قيل: المادة قابلة ليست فاعلة، كان رجوعاً إلى الحجة الأولى[٥].

أقول: هذا الاعتراض بتمامه لصاحب كتاب الملخّص[٦]. وقد تكلّم أيضاً في الحجة الأولى بما لا فائدة في إيرادها بعدما يمكن دفعها بأصول مذكورة في هذا الشرح. ونحن قد دفعنا اعتراضه المذكور في كتاب الأسفار[٧] مستقصى، من أراد فليرجع إلى هناك؛ لكن الذي لابدّ من بيانه هاهنا هو تتميم الحجج الثلاث[٨] من غير استعانة فيها بالحجتين الباقيتين. وهو أنّ كل فاعل مستقل لا يفتقر فعله إلى قابل غيره، فلايمكن أن يكون فعله مختلفاً ولا متغيراً ولا منقطعاً مادام الفاعل موجوداً ؛ فإذا فرض كون الجسمية علة مقتضية للحركة من غير موضوع مغاير لزم التوالي الثلاثة ـ من امتناع السكون، واجتماع أفراد الحركة، وعدم حدوث الحركة أو كونها دفعية ـ، واللوازم كلها باطلة بديهة، فكذا الملزوم.

بيان اللزوم ما أشرنا إليه من أنّ السبب للشيء إذا[٩] كان محض الفاعل

---

١) المباحث: كان مشتركاً.

٢) چند سطر از عبارات المباحث حذف شده است.

٣) دا: ـ ثم.

٤) دا: فثبت.

٥) ط: الأوّل.

٦) چنانكه اشاره شد اين مطالب در المباحث المشرقية آمده است نه در الملخص.

٧) الأسفار الأربعة ج ٣، ص ٤١ به بعد: «فصل في دفع شكوك أوردت على قاعدة كون كل متحرك له محرك».

٨) همهٔ نسخه‌ها جز «ط»: الثلاثة.

٩) ش: ـ إذا.

الموجب، كان حكمه[١] هذا الحكم، وليس معه ما يزيله عن حكمه؛ إذ كل ما يفرض فيه يكون نفسه، وإلّا يلزم خلاف المقدر. حتى أنّ الجسم لو فرض كونه سبباً فاعلياً لمقداره بلا قابل غيره أو قابلاً له بلا فاعل غيره، لم يمكن أن يكون جزؤه المقداري مخالفاً لكلّه، وذلك لعدم سبب الاختلاف؛ فحينئذٍ لم يكن المقدار مقداراً، إذ كل مقدار لابدّ أن يكون جزؤه مخالفاً لكلّه. فعلم من هذا أنّه إذا لم يكن الفاعل والقابل أمرين متغايرين، لايمكن حصول الاختلاف في الأفاعيل أصلاً.

وأمّا إذا كان العنصر غير الفاعل، فيمكن الاختلاف فيها بحسب لحوق أمور خارجية؛ فإنّ العنصر من حيث هو عنصر شأنه الإمكان فقط، فلا يقتضي شيئاً أصلاً ولا يأبى عن شيء. والفاعل[٢] إذا كان بسيطاً لا يقتضي إلّا غير مختلف.

ثمّ البرهان قائم على وجود العناصر والقوابل لتحقق الحدوث على وجود الحركات والأفعال. فإن كان السبب عنصراً فقط فلا يمكن وجود حادث، إذ الشيء ما لم يجب لم يوجد؛ وإذا كان فاعلاً فقط فلا يمكن التغير؛ واللازم في كلا القسمين باطل. فبقي أن يكون السبب اثنين متغايرين: أحدهما الثابت الموجب للبقاء، والثاني المتغير الممكن للزوال بسبب أمر غير الفاعل المقتضي للزوال. ومن جوّز كون الصورة الجسمية أو شيء آخر مجرداً عن المادة يفعل شيئاً متغيراً: فقد أثبت المادة من حيث نفاها[٣] وهو لا يشعر.

ثمّ زاد في الطنبور نغمة وقال[٤]:

إنّ الفلك غير قابل للكون والفساد، فيكون ما له من الشكل والوضع

---

١) ط: حكم.

٢) مط: ـ والفاعل.

٣) ش: بقائها.

٤) مقصود رازى لست در همان كتاب، ص ١٧٩.

واجب الحصول له؛ فذلك إن كان لجسميته مع أنّه لم يلزم أن يكون كل جسم كذلك، فلتكن[١] الحركة أيضاً كذلك[٢] لجسميته وإن لم يكن كل جسم متحركاً؛ وإن كان لأمر في الجسمية، فذلك الأمر إن لم يكن ملازماً لها لم يكن اللازم بسببه ملازماً لجسميته، وإن كان ملازماً عاد التقسيم. ولا ينقطع إلّا بأن يقال: تلك الأوصاف غير لازمة لجسمية الفلك، ففيه[٣] تجويز للخرق والفساد؛ أو أنّها لازمة للجسمية المطلقة إمّا بغير واسطة أو بواسطة ما يلزمها مع أنّ تلك الأوصاف غير مشتركة في الجميع، فلتكن الحركة كذلك.

وإن قيل: إنّ تلك الملازمة لما حلت[٤] فيه الجسمية، وهو المادة، فإنّ الأفلاك لكون مادتها مخالفة لسائر المواد كانت مقتضية لتلك الأشكال والمقادير. والجسمية أيضاً حصلت الملازمة بين الجسمية وتلك الأمور.

فعلى هذا نقول: لِمَ لايجوز أن يكون لبعض الأجسام مادة مخصوصة مخالفة لسائر المواد، وهي لذاتها تقتضي حركة مخصوصة، ولا يلزم منه اشتراك الأجسام في ذلك. (انتهى.)

أقول: هذه مغالطة مبناها على الغفلة عن أحوال الماهية وكيفية ارتباط الجنس وما يجري مجراه بالفصل وما يجري مجراه من الأمر المحصّل إيّاه نوعاً محصلاً في العقل أو الخارج، وعن معرفة أنّ الصورة الفلكية بل كل صورة من الصور المخصوصة التي هي المحصّلة للجسمية التي في الأنواع المحصّلة.

---

١) ط: فليكون.
٢) دا، ط: ـ كذلك.
٣) ادامه كلام رازى است.
٤) دا: أحلت.

وكذا كل فصل لنوع هو المحصل لحصّة الجنس الذي فيه، وكل صورة هي المفيدة للمادة المخصّصة بها، لا أنّ الجسمية علة للصورة والجنس علة للفصل. فليست جسمية[١] الفلك مقتضية لصورته ولوازم صورته، بل الجسمية لازمة لها متأخرة عن الصورة في الوجود؛ وكذا في سائر الأجسام النوعية.

فإذن نقول: المقتضي لخواص الفلك من الشكل والوضع والمقدار والحركة وغيرها هي الصورة الفلكية المختصة بالفلك. وتلك الصورة أيضاً مستلزمة لجسمية الفلك. ومنشأ اللزوم أيضاً هو نفسها لذاتها من جهة أسبابها العقلية؛ لأنّ وجودها لم يحصل من جهة استعداد الفلك، لكونها إبداعية الوجود. وليس افتقارها إلى مادة الفلك إلّا من جهة عوارضها اللاحقة المتجددة الحادثة التي لاينفكّ عن آحادها حركتها اللازمة.

وهذا الفاضل الإمام توهّم أنّ جسمية الفلك وجدت أوّلاً بأسباب أخرى غير الطبيعة الفلكية، ثم عرضت لها صورة[٢] لأجل استعداد حاصل قبلها في المادة. وهذا توهّم سخيف باطل. وأعجب من هذا أنّه جعل هذا الكلام حجة على إثبات الهيولى في الأفلاك، ثمّ بتوسطه في غيرها. وقال: «قد أوردتها على كثير من الأذكياء، فما قدحوا في شيء من مقدماتها[٣]»؛ قال: «ولكنه قد عرض لي شك». وكان حاصل شكّه منع اشتراك الجسمية في جميع الأجسام مسنداً بما مرّ سابقاً. وقد علمت بطلان شكّه مع فساد حجته التي زعم أن لا قدح فيها سوى ذلك الشك.

---

١) مط: + حينئذٍ. ٢) ط: + الفلكية.

٣) ط: مقدماته.

✦ [ص ۲۸۲، س ۲] قال: «و[۱] لكن العنصر إذا كان مبدأ حركته فيه ...»:

[في أسامي السبب المادي]

الفعل إمّا عقلي أو طبيعي أو صناعي، لأنّه إمّا أن يصدر عن الفاعل[۲] بلا سبب عنصري أو لا؛ والأوّل هو الأوّل؛ والثاني إمّا أن يكون فاعله في عنصره أو لا، والأوّل هو الثاني، والثاني هو الثالث. والمراد بالصناعي هاهنا ما لايكون عقلياً ولا طبيعياً، وهو أعم من أن يكون بالاختيار أو بالقسر أو بالاتفاق أو الجزاف. فهذا ـ أي المذكور من الأحكام ـ جمل ما نقوله[۳] في «العنصر» هاهنا، ولها تفاصيل مذكورة في مواضع أخرى من الطبيعيات وغيرها.

واعلم أنّ هذا السبب المادي مسمّى بأسام متعددة باعتبارات مختلفة: فهو من جهة أنّه بالقوة يسمى «هيولى»؛ ومن جهة أنّها حاملة بالفعل يسمى «موضوعاً» بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي ذكر في رسم الجوهر وبين ما يقابل المحمول؛ ومن حيث إنّه مشترك بين الصور يسمى «مادة» و«سنخاً»؛ ومن حيث إنّه آخر ما ينتهي إليه التحليل يسمى «أسطقساً»، فإنّ معنى هذه اللفظة هو الأبسط من أجزاء المركب؛ ومن حيث إنّه أوّل ما يبتدئ منه التركيب يسمى «عنصراً»؛ ومن حيث إنّه إحدى المبادئ الداخلة في الجسم يسمى «ركناً». وربما يتركون هذه الاصطلاحات في بعض الأوقات؛ فإنّهم يطلقون لفظ «الهيولى» على ما للفلك من الجزء القابل وإن كان بالفعل دائماً، وكذا يسمونه «مادة» وإن لم يكن هناك اشتراك فيها ـ لأنّ مادة كل فلك مختصة به.

ويمكن الاعتذار عن الأوّل بأنّ تلبّس الهيولى الفلكية بصورتها ليس من

---

۱) الشفاء: ـ و.

۲) دا: + المجرد من المادة.

۳) ط: يقوله.

جهة ذاتها، بل من جهة الأسباب الفعالة الخارجة عن ذاتها؛ فكأنّها بحسب ذاتها خالية عن الصور.

وعن الثاني بأنّ تعدد الهيوليات الفلكية نوعاً وشخصاً ليس بحسب أنّ لها تحصلات في ذاتها، وإلّا لكانت لها فصول[1] ذاتية غير مستفادة من الصور، وهو محال ـ كما اتّضح في مباحث الهيولى. فالحق أنّها متخالفة في الواقع لا بحسب ذاتها بذاتها، وذلك لضرب من اتحادها بتلك الصور المختلفة التي هي مبادئ لفصول حقيقية مختلفة؛ فلها في ذاتها وحدة جنسية باعتبار وشخصية باعتبار آخر.

◆ [ص ٢٨٢، س ٦] قال: «وأمّا الصورة فنقول: قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح لأن يعقل ...»:

قد ذكر للصورة معاني متعددة يقال عليها بالاشتراك اللفظي كما يراه الجمهور. ومن أمعن في النظر إلى هذه المعاني الستة وجدها كلها متفقة في أمر واحد، وهو كون الشيء بالفعل؛ فيمكن إرجاعها إلى معنى واحد هو معنى «الصورة»، وتكون الاختلافات[2] راجعة إلى أمور أخرى، بأن نقول: إنّ الذي هو بالفعل إمّا بحسب المعنى والمفهوم، أو بحسب الوجود والحقيقة؛ والأوّل هو السادس. والثاني إمّا شرطه أن يقارن أمراً مّا بالقوة أو لا؛ والثاني هو المعنى الأوّل. وبهذا الوجه يقال للمفارق إنّها صورة بلا مادة، وكذا للصور المنتزعة عن المواد بتجريد مجرِّد أو نزع نازع إيّاها؛ ويقال للواجب تعالى إنّه صورة الصور، لأنّ فعلية الوجود فيه أقوى وأتم وأشد ارتفاعاً عمّا بالقوة. والثاني

---

١) دا: حصول.

٢) ط: الاختلاف.

ـ وهو الذي يقارن ما[١] بالقوة ـ فبالضرورة يخرج به ما بالقوة منها إلى الفعل. فذلك الخروج إمّا بصناعة أو لا بصناعة. والأوّل هو الخامس. والثاني إمّا مطلقاً أو لا، والأوّل هو الثاني؛ والثاني لا يخلو إمّا في كماله الأوّل أو لا، والأوّل هو الثالث، والثاني هو الرابع.

وأمّا قوله: «ويكون كلية الكل صورة في الأجزاء» معناه أنّ للأمور الكثيرة التي ليس لها جزء صوري حقيقي يقال لكليتها وجمعيتها[٢] إنّها صورة في الأجزاء. ولا شكّ أنّ هذا القول قول مجازي تشبيهاً للاعتبار الذهني للوحدة بالصورة الخارجية التي هي جهة الوحدة.

◆ [ص ٢٨٢، س ١٣] قال: **«والصورة قد تكون ناقصة كالحركة وقد تكون تامة كالتربيع والتدوير»:**

كلّ ما يخرج به الشيء من القوة إلى الفعل في شيء فهو صورة له وإن كان الشيء الخارج منها إليه نفس القوة؛ فإنّها أيضاً قد تكون بالقوة وقد تكون بالفعل. وقد علمت أنّ للقوة مراتب، وأنّ معنى الحركة هو كمال ما بالقوة من جهة ما يكون بالقوة[٣]، وكل كمال صورة؛ فالحركة صورة ناقصة، لأنّها نفس فعلية القوة. فالشيء مثلاً إذا تحرك إلى أين مخصوص فهو لم يكن قبل الحركة في ذلك الأين، لا بالفعل ولا بالقوة؛ فإذا تحرك فهو صار فيه بالقوة وهي له بالفعل. وأمّا الصورة التامة فهي ما لم يبق لها أمر بالقوة، كالأشكال وغيرها من الأمور التي لا اشتداد وتضعّف فيها.

---

١) مط: ـ ما.
٢) دا (هامش): جملتها / مط: جزئيتها.
٣) مط: ـ بالقوة.

◆ [ص ٢٨٢، س ١٥] قال: «وقد علمت أنّ الشيء الواحد يكون صورة وغاية ومبدأ فاعلياً من وجوه مختلفة ...»:

[في مناسبات العلل الأربع]

اعلم أنّ بين هذه العلل الأربع مناسبات كثيرة:

منها: إنّ كل واحد من الفاعل والغاية سبب للآخر بوجه. فالفاعل من وجه سبب للغاية، وكيف لا وهو الذي يحصّلها في الخارج؛ والغاية من وجه سبب للفاعل، وكيف لا[1] وهو الذي يجعل الفاعل فاعلاً. ولذلك إذا قيل: لِمَ ترتاض؟ فتقول: لأصِحّ؛ وإذا قيل: لِمَ صححتَ؟ فتقول: لأنّي ارتضيتُ[2]. فالرياضة سبب فاعلي للصحة، والصحة سبب غائي للرياضة. فالفاعل[3] علة لوجود ماهية الغاية في العين لا لكون الغاية غاية، والغاية علة لكون الفاعل فاعلاً.

و منها: إنّ كل واحدة من المادة والصورة سبب للأخرى بوجه ـ كما مرّ.

و منها: إنّ بعض هذه العلل قد يتحد ببعض، كما سيجيء أنّ فاعل الكل[4] غاية الكل وجوداً وعقلاً. وقد أفاد الشيخ في الطبيعيات أنّ الشيء الواحد[5] يكون صورة وغاية ومبدأ فاعلياً بوجوه مختلفة، سواء كان في الأفاعيل الطبيعية أو في الصناعيات:

أمّا في الطبيعة، فإنّ في الأب مبدأ لتكوّن الصورة الآدمية من النطفة، وهو صورته الآدمية لا شيء آخر منه. وليس الحاصل في النطفة إلّا صورة آدمية، وهي أيضاً الغاية التي تتحرك إليها النطفة؛ لكنّها من حيث تقوّم المادة ويحصل

---

١) ط: ـ وهو الذي... كيف لا.

٢) ط: ارتضت.

٣) مط: فاعل.

٤) دا، مط، ط: + بعينه.

٥) دا: + قد.

منهما نوع الإنسان «صورةٌ»، ومن حيث يبتدئ تحريكها منه فهي «فاعلةٌ»، ومن حيث ينتهي تحريكها إليه فهي «غايةٌ».

وأمّا في الصناعة، فإنّ الصناعة عبارة عن وجود صورة المصنوع في النفس على وجه تكون ملكة راسخة تصدر بها من النفس صورته الخارجية متى شاء من غير كلفة. فالبنّاء مَن في نفسه صورة البيت وصورة مبدئه الذي منه يتوصل إليه من الحركات وموادها؛ فما هي نفسه من صورة البيت وصورة الحركة هو المبدأ الذي يصدر عنه حصول الصورة في مادة البيت بالفعل عند تمام الحركة بعد أن حصلت بالقوة عند الحركة؛ فصورة البيت صورة من جهة تكميل المادة بها، وغاية من جهة انتهاء الحركة إليها، وفاعل من جهة أنّ ابتداء الحركة منه.

وكذا الصحة هي صورة البرء في الخارج، وصورته في نفس الطبيب هي معرفة العلاج التي هي صورة البرء وصورة ما يتوقف عليه البرء. فالتي منها في الخارج هي صورة يستكمل به المادة البدنية القابلة للصحة والمرض، ويتركب منها ومن المادة ماهية الصحيح تنوعاً صنفياً؛ فتكون علة صورية باعتبار آخر، وهي أيضاً غاية لانتهاء الحركة إليها. والتي منها في نفس الطبيب فاعل من حيث يبتدئ الحركة منه، وعلة غائية باعتبار آخر من حيث يجعل الفاعل المباشر فاعلاً. ولا منافاة بين كون الشيء فاعلاً بعيداً وعلة غائية قريبة ـ كما يوضح.

◆ [ص ٢٨٢، س ١٩] قال: «والفاعل الناقص يحتاج إلى حركة وآلات حتى يصدر ما في نفسه ...»:

[في أنّ الفاعل يجب أن تكون عنده صورة المعلول]

لا يذهب على[1] أحد أنّ الفاعل المقتضي لشيء في[2] الخارج ـ سيّما الذي يفعل لغاية أو يفعل بشعور[3] وإرادة ـ لابد أن تكون في ذاته صورةٌ ذلك المعلول بوجه من الوجوه وإلّا لما اقتضاه لذاته.

ثمّ لايخلو الفاعل إمّا أن لايحتاج في إفادته لصورة المعلول في العين إلى آلة وحركة، أو يحتاج إليهما؛ والأول هو التام، والثاني هو الناقص. فالفاعل التام هو الذي تكون الصورة التي للمعلول في ذاته مستتبعة[4] لوجود تلك الصورة في مادتها؛ فقوله: «والكامل» معناه: وأمّا الفاعل الكامل.

واعلم أنّ توقّف الفعل في نفسه إلى المادة لا ينافي كون الفاعل تامّاً، لأنّ ذلك من الأمور التي يرجع إلى نقص في المعلول كالإمكان ونحوه، لكون وجوده غير قائم إلّا بمادة، لا إلى نقص الفاعل؛ فالفاعل التام لايحتاج في فاعليته إلى مادة، بل المعلول قد يفتقر في نحو وجوده الناقص إلى مادة واستعداد.

◆ [ص ٢٨٣، س ١] قال: «ويشبه أن تكون الأمور الطبيعية صورها عند العلل المتقدمة للطبيعة بنوع ...»:

[إشكال وجواب]

لمّا علمت أنّ الفاعل يجب أن تكون عنده صورة المعلول ـ سيّما إذا كان للفعل غاية ـ وحينئذٍ يرد الإشكال في الأفاعيل الطبيعية كحركة العناصر إلى[5]

---

١) ط: إلى.
٢) ط: من.
٣) دا: لشعور.
٤) دا: مستتبعة (هامش: مستتبع).
٥) ط: على.

أحيازها وحركات النباتات كمّاً وكيفاً كالتشكلات[١] و[٢] الألوان والطعوم والروائح وغيرها؛ إذ صورتها ليست في نفس الفاعل، لأنّ فاعلها الطبائع التي هي عديمة الشعور.

وللحكماء هاهنا قولان:

أحدهما إثبات الشعور لهذه الطبائع ـ سيّما النباتية ـ وإن كان شعوراً ضعيفاً.

وثانيهما وهو أنّ هذه الطبائع ليست فاعلة بالاستقلال، بل هي بمنزلة القوى المسخرة للعلل المتقدمة عليها؛ فتلك العلل تفعل الطبائع وتفعل بها الأُمور الطبيعية من المواد والأعراض والآثار، فهذه الأُمور الطبيعية صورها عند المبادئ المتقدمة.

والشيخ كأنّه جمع بين القولين؛ وهو أنّ صور هذه الأُمور عند المبادئ العالية بنوع أعلى وأقوى، وعند الطبيعة الفاعلة بالتسخير بنوع أدنى[٣] وأضعف ـ كما ستعلم[٤] من بعد عند إثبات الغايات للأفاعيل.

◆ [ص ٢٨٣، س ٤] قال: «وأمّا الغاية فهي ما لأجله يكون الشيء وقد علمته فيما سلف وقد تكون ...»:

[في الغاية وأقسامها]

عرّف «الغاية» بأنّها ما لأجله يكون الشيء. والمراد ما لأجله يكون وجود الشيء الذي هو المفعول عن فاعله. وأشار بقوله: «وقد علمته فيما سلف» إلى ما

---

١) مط: كالتشكيلات.
٢) دا: ـ و.
٣) دا: ـ وأقوى وعند... بنوع أدنى.
٤) دا: سيعلم.

ذكره في الطبيعيات في الفصل الثاني من المقالة الأُولى المعقود في «تعديد المبادئ للطبيعيات على سبيل المصادرة والوضع»[١].

وقوله: «وقد تكون ...» تقسيم للغاية بحسب وجودها في الخارج الذي هي باعتباره قد[٢] تكون متأخرة عن الفعل أيضاً، وذلك في عالم الأكوان والحركات. وهو أنّ الغاية قسمان: لأنّها في بعض الأشياء في نفس الفاعل، وفي بعضها في شيء غير نفس الفاعل؛ والقسم الثاني ينقسم إلى قسمين: لأنّ التي ليست في نفس الفاعل قد تكون في القابل وهو الموضوع هاهنا، وقد تكون في غيره؛ فهذه ثلاثة أقسام:

الأوّل الغاية التي في نفس الفاعل؛ مثالها كغاية الحركات الفكرية من النتيجة المطلوبة من الفكر، وهو صورة علمية تحصل عقيب الفكر.

و الثاني الغاية التي في نفس القابل؛ مثل غاية الحركات الاختيارية الجسمانية الصادرة عن النفوس بالرويّة، كمَن يتحرك من أين إلى أين آخر أوفق بطبعه البدني؛ أو غاية الحركات الطبيعية التي مبدؤها[٣] طبيعة[٤] ولكن ليست تلك الحركة لغاية[٥] هي كمال للفاعل الطبيعي، بل لنفس المادة، كالحركة في الكم الصادرة من القوة النباتية؛ فإنّ غايتها حصول ازدياد في المقدار، والزيادة في المقدار[٦] كمال للجسم الذي هو الموضوع، لا لفاعل النمو، لأنّ النفس النباتية لا تزداد ولا تنقص؛ وعند الشيخ وأصحابه من المشائين لا تشتد ولا تتضعّف، فضلاً عن الازدياد والانتقاص.

---

١) ر.ك: طبيعيات الشفاء ج ١، السماع الطبيعي (المقالة الأُولى، الفصل الثاني)، ص ١٢.

٢) دا: وقد.

٣) ش، دا: مبدأها.

٤) ش: طبيعية.

٥) ش: الغاية.

٦) ش: ـ والزيادة في المقدار.

وأمّا القسم الثالث وهي الغاية التي ليس[١] وجودها في الفاعل ولا في القابل، فمثالها كمن[٢] يفعل فعلاً لأجل رضا فلان، ورضا فلان شيء خارج عن الفاعل والقابل معاً[٣].

وأقول: في هذا التقسيم نظر؛ فإن سألت الحق فالغاية بالحقيقة دائماً يجب أن يكون أمراً عائداً إلى ذات الفاعل بما هو فاعل، لأنّ غاية الشيء تمامه وكماله. فالذي يظنّ به أنّه في القابل ككون الحجر في مركز العالم فهو كمال للطبيعة الأرضية؛ وكون النامي في غاية النشوء غاية مطلوبة للقوة المنمية التي في النبات؛ وكذا كون المتحرك الإرادي في حيّز ملائم لبدنه مطلوب لنفسه المحركة له؛ وكذلك من فعل فعلاً لرضا فلان لابدّ أن يكون غاية فعله والداعي له[٤] عليه أمراً يعود إلى نفسه، كعلمه[٥] برضا فلان أو فرحه بذلك أو ما يجري هذا المجرى.

وقوله[٦]: «وإن كان الفرح بذلك الرضا غاية أخرى» حق؛ لكن الكلام في أنّ رضا فلان من حيث كونه أمراً خارجاً عن الفاعل وقواه المتوسطة بينه وبين فعله ليس من جملة الغايات الذاتية المترتبة.

والحاصل أنّ الغايات أبداً بإزاء المبادئ، فإن كان الفعل ذا مبادئ مترتبة كالأفعال البدنية الاختيارية الواقعة عن نفس الإنسان مثلاً، كانت له[٧] غايات مترتبة أيضاً ليس شيء منها خارجاً عن تلك المبادئ. فالغاية النفسية للفاعل النفسي، والخيالية للخيالي، والطبيعية للطبيعي، كما سيتّضح لك إن شاء الله تعالى.

---

١) ط: ليست.
٢) ط: من.
٣) ط: ـ معاً.
٤) ط: ـ له.
٥) ط: لعلمه.
٦) إلهيات الشفاء ص ٢٨٣، س ٨.
٧) مط: + فيه.

فصل [الفصل الخامس]

في إثبات الغاية وحلّ شكوك قيلت في إبطالها والفرق بين الغاية وبين الضروري وتعريف الوجه الذي يتقدم به الغاية على سائر العلل والوجه الذي يتأخّر

مطالب هذا الفصل أربعة:

الأوّل إثبات الغاية؛ فإنّ على الفيلسوف الأوّل صاحب هذا العلم أن يقيم البرهان على وجود الغاية في الأفاعيل الطبيعية والإرادية، لأنّ هذا المطلب غير بديهي. وليس أيضاً لأصحاب العلوم الجزئية أن يبرهنوا على الوجه الكلي على هذا المطلب؛ بل ليس للطبيعي أن يقيم البرهان على أنّ للطبائع الجسمانية على الإطلاق غايات، بل من شأنه أن يتسلّم ذلك. وكذا البحث عن سائر المبادئ للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي على الوجه الكلي من صاحب هذا العلم، كما

ذكره الشيخ في أوائل الطبيعيات[١].

الثاني حلّ الشكوك الواردة عليها ودفع الأقوال التي قيلت[٢] في إبطالها.

والثالث بيان الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري والغاية التي هي بالعرض.

والرابع في[٣] تبيين الوجه الذي به تكون الغاية[٤] علة غائية متقدمة على سائر العلل وهي بسببه[٥] تكون جاعلة للفاعل فاعلاً، والوجه الذي به تكون متأخرة عن سائر العلل معلولة لمعلولها.

◆ [ص ٢٨٣، س ١٤] قال: «فنقول[٦]: قد بان ـ مما سلف لنا من القول ـ أنّ كل معلول فله مبدأ، وكل حادث فله مادة وله صورة، ولم يبيّن[٧] بعد أنّ كل تحريك فله غاية ما، وأنّ هاهنا ما هو عبث، وهاهنا ما هو اتفاق، وأيضاً هاهنا مثل حركة الفلك[٨]، فإنّه لا غاية لها في ظاهر الأمر، والكون والفساد لا غاية لهما في ظاهر الظن»:

[إشارة إلى شكوك قيلت في إبطال الغاية]

يعني أنّا أثبتنا في هذا الكتاب ـ وهو كتاب الإلهيات ـ ثلاث علل من العلل

١) ر.ك: طبيعيات الشفاء ج ١، السماع الطبيعي.
٢) دا: فعلت.
٣) مط: ـ في.
٤) دا: ـ بالذات وبين الضروري... تكون الغاية.
٥) دا: نسبته.
٦) الشفاء: + إنّه.
٧) الشفاء: لم يتبيّن.
٨) ش: ـ الفلك.

الأربع: أمّا العلة الفاعلية فلكل موجودٍ معلولٍ؛ وأمّا العلة المادية والصورية فلكل موجودٍ حادثٍ؛ ولم يثبت بعدُ العلة الغائية للأشياء، ولا أيضاً الغاية لكل تحريك؛ والحال أنّ هاهنا شكوكاً قيلت في إبطال الغاية:

فمنها القول بالبخت والاتفاق، ووجود العبث والجزاف؛ فينتقض بهما[1] قاعدة أنّ لكل تحريك غاية.

ومنها أنّ من جملة الحركات حركة الفلك وهي غير منقطعة أبداً، فلا غاية لها؛ فينتقض بها القاعدة الكلية.

ومنها أشخاص الكائنات الغير المتناهية التي بعضها غاية لبعض، ولا ينتهي[2] إلى غاية أخيرة لا غاية لها؛ وإذا بطلت الغاية الأخيرة بطلت الغايات كلها.

ومن هذا القبيل وجود النتائج المترادفة للقياسات إلى غير النهاية، كما قال:

✦ [ص ٢٨٤، س ١] «ثم للقائل أن يقول: يجوز أن يكون لكل غاية غاية، كما لكل ابتداء ابتداء، فلا يكون بالحقيقة غاية وتمام، لأنّ للغاية الحقيقية ما يسكن لديه، وقد نجد أشياء هي غايات ولها غايات[3] إلى غير النهاية، فإنّ هاهنا أشياء يظن أنّها غايات ولا تتناهى كنتائج تترادف عن القياسات ولا تتناهى»:

---

١) مط: بها.

٢) ط: ما ينتهي.

٣) الشفاء + الأخرى.

هذا تقرير الشك الأخير وهو أنّ الغاية الحقيقية هي آخر ما ينتهي إليه الفعل ويسكن لديه[١] الفاعل المقتضي، كما أنّ المبدأ في الحقيقة[٢] أوّل ما يفتقر إليه صدور الفعل وقوامه[٣]. وكما جاز أن تكون سلسلة الحوادث ذاهبة إلى غير النهاية بلا أوّل لا أوّل له فلم يكن شيء منها مبدأ ذاتياً ولا فاعلاً[٤] حقيقياً، لأنّ ذلك ما[٥] لايجوز وجود ماهية المعلول وقوام حقيقته بدونه؛ فكذلك يجوز أن تذهب سلسلة الغايات لا إلى نهاية، فلا يكون شيء منها غاية حقيقية بناء على ما ذكرنا من أنّ الغاية بالحقيقة هي آخر ما يسكن إليه.

وهكذا حكم القياسات والنتائج المترادفة التي يجعل كل نتيجة من تلك القياسات جزءاً لقياس آخر، وهكذا إلى غير نهاية. فليس شيء من تلك النتائج مطلوباً حقيقياً يطلب[٦] لذاته، بل يطلب ليصير وسيلة إلى شيء آخر؛ والوسيلة لايكون مطلوباً بالذات، بل بالعرض.

◆ [ص ٢٨٤، س ٨] قال: «فـنقول الآن[٧]: أمّا الشك الأوّل المنسوب إلى الاتفاق والعبث فنحلّه ونقول: أمّا حال الاتفاق وأنّه غاية مّا فقد فرغنا[٨] منه في الطبيعيات»:

[في حجج أنباذقلس على القول بالبخت والاتفاق]

١) مط: لأنّه.
٢) دا: الحقيقية.
٣) ط: قوله.
٤) ش: فاعلياً.
٥) ط: معنا.
٦) مط، ط: يطلت.
٧) الشفاء: ـ الآن.
٨) الشفاء: فرغ.

اعلم أنّه ذكر أنباذقلس أنّ تكوّن الأجرام الأسطقسية ـ بسائطها ومركباتها ـ حاصلة بالبخت والاتفاق. فما اتفق أن كان هيئة اجتماعية يصلح للبقاء والنسل بقي، وما اتفق أن لم يكن كذلك لم يبق. وله في ذلك حجج:

أولاها: إنّ الطبيعة كيف تفعل لأجل غرض مع أنّها ليست لها رويّة.

وثانيتها: إنّا توافقنا على أنّ التشويهات والزوائد والموت ليست مقصودة للطبيعة مع ما فيها من النظام الذي لا يتغيّر؛ فإنّ نظام الذبول ليس من نظام النشوء والنمو، بل هما وإن كانا متعاكسين فلهما نظام لا يتغيّر ونهج لا يمهل. ولكن لمّا كان نظام سبب النقصان والذبول ضرورة المادة، فلا جرم حكمنا أنّها غير مقصودة للطبيعة[1]؛ فكذلك نظام النشوء والنمو بسبب ضرورة المادة. فوجب أن لاتكون مقصودة للطبيعة[2]، وهذا كالمطر الذي يعلم[3] يقيناً أنّه كائن لضرورة المادة؛ فوجب أنّ الشمس إذا بخّرت فخلص البخار إلى الجوّ البارد فلمّا برد صار ماء ثقيلاً فنزل ضرورة، فاتفق أن يقع في مصالح فيظنّ أنّ الأمطار مقصودة لتلك المصالح؛ وليس كذلك، بل لضرورة المادة.

وثالثتها: إن كانت الطبيعة تفعل لغرض فذلك الغرض إن كان لغرض آخر، يلزم التسلسل؛ وإن كان لا لغرض آخر فقد جعل شيئاً لا لغرض آخر، فيجوز ذلك في كل الأفعال.

ورابعتها: إنّ الطبيعة الواحدة تفعل أفعالاً مختلفة مثل الحرارة، فإنّها تحلّ الشمع وتعقد الملح وتسوّد وجه القصار وتبيّض وجه الثوب.

فهذه أدلّة منكر الغايات في أفاعيل الطبائع. والحق أنّ للطبائع غايات ذاتية

---

١) دا: الطبيعة.

٢) ط: ـ فكذلك نظام النشوء... للطبيعة.

٣) ط: نعلم.

في أفاعيلها ولكن لا ننكر أن يكون للاتفاق مدخل في تكوّن الأمور الطبيعية بالقياس إلى خصوصيات أفرادها الشخصية؛ فإنّه ليس حصول هذا الماء عند هذا الجزء من الأرض ولا حصول هذه الحبّة من البُرّ في هذه البقعة من الأرض أمر دائم أو أكثري، بل لنسامح[١] أنّها وما يجري مجراها اتفاقيات، لها أسباب اتفاقية نادرة الوقوع. ولكنّا ندّعي أنّ للقوى الفعّالة الطبيعية[٢] غايات معيّنة ذاتية تؤدّي إليها لامحالة إن لم يكن عارض أو قسر؛ والأمور العرضية والقسرية لاتكون دائمية[٣] ولا أكثرية، كما برهن عليه. فإذن، المراد بالغاية المعلولات التي يكون تأدّي القوى إليها دائماً أو أكثرياً[٤].

والبرهان عليه أن نفرض[٥] الكلام في تكوّن السنبلة عن البرّ باستمداد المادة عن الأرض ونقول: البقعة الواحدة إذا سقط فيها حبة برّ وحبة شعير، انبتت وحصلت من بُرّ سنبلة برّ، ومن الشّعير سنبلة شعير، ولابدّ من نفوذ أجزاء الأرض دائماً في تلك الحبة لتصير أعذاء[٦] لها فتكوّن منها السنبلة؛ وظاهر أنّ ذلك النفوذ إنّما يكون بحركة الأرض والماء عن مواضعها الطبيعية، فلا تكون تلك الحركات منهما، بل حركاتها لوجود قوة مستكنّة في الحبّات[٧].

ثم لايخلو: إمّا أن تكون في تلك البقعة أجزاء تصلح لتكوّن البرّ وأخرى تصلح لتكوّن الشعير، أو تكون الصالح لهما جميعاً من نوع واحد. فإن كان الصالح لهما نوعاً واحداً لم تكن صيرورة تلك الجزء براً والآخر شعيراً

---

١) دا: ليتسامح / ط: لتسامح.
٢) ش: للطبيعة.
٣) مط: دائمة.
٤) دا: أكثرها.
٥) دا، ط: يفرض.
٦) جميع نسخ چنین است: «أعذاء» زراعتي است كه فقط به باران سيراب مى‌شود. «غذاء» درست‌تر مى‌آيد.
٧) دا: الجهات.

لضرورة المادة، بل لأجل أنّ القوة الفاعلة تحركها إلى الصورة دائماً أو في الأكثر؛ وهذا هو مرادنا بالغاية. وإن كانت الأجزاء مختلفة في الصلوح للغاية فذلك الاختلاف ليس لماهية الأجزاء الأرضية، بل لأنّ القوة الموجودة في البرّة أفادت ذلك الجزء من الأرض تلك الخاصية؛ فإن كانت إفادة[١] تلك الخاصية لخاصية أخرى سابقة عليها لزم التسلسل، وإن كانت لا بخاصية أخرى كانت القوة المستكنّة في البرّة لذاتها متوجهة إلى الفعل ويكون صدور ذلك الفعل عنها دائماً أو أكثرياً.

وبالجملة، فإذا لم تكن القوى الطبيعية متوجهة نحو غايات معينة، فلِمَ لم ينبت البرّ زيتوناً والزيتون بطّيخاً؟

ثمّ إذا ثبت أنّ للأفعال الطبيعية غايات، فنقول: إنّها ما لم تكن ممنوّة بعوائق أو معارضات فهي خيرات؛ ونستدلّ عليه بوجهين:

الأوّل: إذا تأدّت إلى غايات ضارة كان ذلك لا دائماً ولا أكثرياً، بل النفس تطلب لها سبباً عارضاً فيقال: «ماذا أصاب هذا الحيوان حتى مرض أو ذبل؟ وماذا أصاب هذه المرأة حتى أسقطت؟» وإذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة إلى الخيرية.

الثاني: إنّا إذا أحسسنا بعارض أو قصور من الطبيعة[٢] عاونّا الطبيعة بالصناعة، كما يفعله الطبيب معتقداً أنّه إذا زال العارض أو اشتدت القوة توجّهت الطبيعة إلى الصحة والخير؛ وهذا يدلّ على المقصود.

[نقض حجج القائل بالاتفاق]

والجواب عمّا تمسكوا به أوّلاً: إنّه ليس إذا عدمت الطبيعة الرويّة وجب أن

---

١) دا: أفادت.

٢) ط: ـ من الطبيعة.

نحكم بأنّ الفعل[١] الصادر عنه غير متوجهة[٢] إلى غاية؛ فإنّ الرويّة لاتجعل الفعل ذا غاية، بل تُميّز فعلاً عن فعل وتُعيّنه للوقوع، تكون لكل واحد من تلك الأفعال غاية مخصوصة ويكون تأدّي ذلك الفعل إليها لذاته لا بسبب آخر؛ حتى لو قدرنا عدم اختلاف البواعث والدواعي لكان يصدر من الناس فعل واحد من غير روية.

وممّا يقرّر أنّه لا شك في أنّ الصناعات لغايات؛ ثمّ إنّها إذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها إلى الروية، بل الروية تصير مانعة عن ذلك؛ مثل أنّ الكاتب إذا تفكّر في حرف حرف تبلّد في صناعته، وكذلك اعتصام المزلق رجله بما يعصمه، ومبادرة اليد إلى العضو للتحكك[٣] من غير فكر ولا روية؛ وأوضح منه أنّ القوة النفسانية إذا حركت عضواً ظاهراً فإنّما تحرّكه بواسطة الوتر، والنفس لا شعور لها بذلك.

والجواب عمّا تمسّكوا به ثانياً: إنّ الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها، وتارة لحصول إرادات خارجة عن مجرى الطبيعة. فأمّا الأعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة إلى غاية أن تكون واصلة إليها، والموت والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ إلى الغاية المقصودة.

وأمّا نظام الذبول فله سببان: أحدهما بالذات وهو الحرارة، والآخر بالعرض وهو الطبيعة. ولكل منهما غاية: فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة فتسوق المادة إليه على النظام؛ فالطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما أمكن بإمداد بعد إمداد، ولكن كل مدد تالٍ فإنّه يقع أقل من المدد الأوّل، فيكون ذلك الإمداد سبباً بالعرض لنظام الذبول؛ فهو إذن من حيث هو نظام فهو فعل

---

١) مط: للفعل. ٢) مط: متوجه.

٣) مط: للتحلك.

الطبيعة وإن لم يكن فعل طبيعة البدن. ونحن لم نقل: إنّ كل حال للصور الطبيعية يجب أن يكون غاية للطبيعة التي فيها بالذات؛ بل نقول: إنّ كل طبيعة فإنّها تفعل فعلها الخاص لغاية لها، فأمّا فعل غيرها فقد لايكون لغاية لها.

وأيضاً، فإنّ الموت وإن لم يكن غاية نافعة بالقياس إلى بدن زيد فهو غاية بالقياس إلى نظام الكل، واجب على ما عرف في علم النفس. وأمّا الزيادات كالأصبع الزائدة في الإنسان، فهي كائنة لغاية ما؛ فإنّ المادة إذا فضلت حركت[١] الطبيعة فضلها إلى الصورة التي تستحقها بالاستعداد الذي فيها ولا تعطّلها، فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية. وأمّا ما نقل في المطر فممنوع، بل السبب فيه قرب الشمس وبُعدها، وهو سبب إلهي لنظام العالم وله غايات أكثرية؛ فالطبيعة على ما عرفته.

وأمّا الجواب عمّا تمسكوا به ثالثاً، فهو أنّه لايلزم أن يكون لكل غاية غاية؛ بل الغاية الحقيقية تكون مقصودة لذاتها، وسائر الأشياء تقصد لها؛ وما يقصد لذاته فلا يقال له: لِم قصد؟ ولهذا لا يقال: لِمَ طلبت الخير والصحة؟ ولِمَ هربت من الألم؟

والجواب عمّا تمسّكوا به رابعاً: إنّ القوة المحرقة لها غاية، وهي إحالة المحترق إلى مشاكلة جوهرها.

وأمّا العقد تارة والحل أخرى، فذلك لأنّ الوصول إلى تلك الغاية في بعض الجواهر بواسطة الحل وفي الآخر بواسطة العقد، فتلك من اللوازم الخارجية. وأمّا الغاية الذاتية فهي واحدة؛ بل نقول: فعل الطبيعة المسخّنة شيء واحد بالذات لغاية واحدة، ولكن هذه الآثار المختلفة من الحل والعقد والتسويد

---

١) مط: حركة.

والتبييض وغيرها إنّما حدثت لأجل اختلاف القوابل والمستعدات وطبائعها.

فهذه خلاصة ما ذكره الشيخ في الطبيعيات[١] وغيرها في دفع شبهة الاتفاق والبخت الموردة لإبطال الغاية.

واعلم أنّ لنا في تحقيق عروض الذبول وكذا في عروض الموت كلام آخر ـ غير ما ذكروه ـ مذكور في بعض كتبنا الحكمية كالشواهد[٢] والأسفار[٣].

✦ [ص ٢٨٤، س ٩] قال: «وأمّا بيان أمر العبث فيجب أن يعرف[٤] أنّ كل حركة إرادية فلها مبدأ قريب، ومبدأ بعيد[٥]، فالمبدأ القريب هو القوة المحرّكة التي في عضلة العضو، والمبدأ الذي يليه هو الإجماع من القوة الشوقية، والأبعد من ذلك هو التخيل أو [التفكر، فإذا ارتسم في التخيل أو][٦] في الفكر النطقي صورة[٧] فحركت القوة الشوقية» إلى قوله [ص ٢٨٨، س ١٧]: «جزئية لا تضبط»:

[في أنّ الفعل العبث والجزاف غاية بالقياس إلى مبدئه]

يريد بيان أنّ الفعل العبث والجزاف غاية بالقياس إلى مبدئه الذي هو قوة[٨] شوق خيالي، وأنّ تلك الغاية خير لتلك القوة الشوقية الخيالية وإن لم تكن غاية

---

١) ر.ك: طبيعيات الشفاء السماع الطبيعي (المقالة الأولى، الفصل الرابع عشر)، ص ٦٧.

٢) ر.ك: الشواهد الربوبية ص ٨٨ و ٨٩.

٣) ر.ك: الأسفار الأربعة ج ٢، ص ٢٥٨.

٤) الشفاء: نعرف.

٥) الشفاء: + ومبدأ أبعد.

٦) همة نسخه‌ها: ـ التفكر، فإذا ارتسم في التخيل أو. (از الشفاء نقل شد)

٧) الشفاء: + ما.

٨) مط: فوق.

ولا خيراً بالقياس إلى القوة التي هي قبلها.

وملخّص كلامه أنّه يجب أن يعلم أنّ للحركات مبادئ مترتبة، بعضها ضرورية بأعيانها وبعضها غير ضرورية بأعيانها. فالذي ضرورية بأعيانها[١] منها قريبة ومنها بعيدة؛ فالقريبة هي القوة التي في عضلة العضو، والبعيدة هي القوة الشوقية. فهذان المبدآن لابد من حصولهما في كل حركة حيوانية اختيارية، ولكل منهما[٢] غاية تترتب على فعلها.

ثم إنّ غاية القوة المحركة التي في العضل هي ما انتهت إليه الحركة، وليس لها غاية غير ذلك. وأمّا القوة الشوقية فقد تكون غايتها نفس غاية القوة المحرّكة وإنّما تختلفان بالاعتبار، مثل ما إذا انضجر إنسان من المقام في الموضع الذي فيه وتذكّرَ مقاماً آخر أوفق بحاله أو مزاجه، فاشتاق إلى المقام فيه فتحرك إليه؛ فكان غاية شوقه نفس ما انتهت إليه حركته الذي هو غاية للقوة المحركة القريبة، فاتحدت الغايتان[٣].

وقد تكون غاية المحركة غير غايه الشوقية، كما إذا تخيّل الإنسان صورة لقاء صديق فيشتاق إليه ويتحرك إلى المكان الذي يقصد مصادفته فيه[٤]؛ فغاية القوة المحركة الوصول إلى ذلك المكان، وغاية القوة الشوقية مصادفة ذلك الصديق، فاختلفت الغايتان[٥].

فأقول: عندي إنّهما متغايران دائماً[٦] تغايراً بالذات لا بمجرد الاعتبار، إلّا أنّ تغايرهما[٧] في المثال الأوّل من باب تغاير الصورة الخارجية والصورة

---

١) دا: ـ بعضها... ضرورية بأعيانها.
٢) ط: منها.
٣) هنا نسخها بجز «ط»: ـ فاتحدت الغايتان.
٤) دا: ـ فيه.
٥) هنا نسخها بجز «ط»: + واتحدت الغايتان.
٦) ط: إنّما.
٧) مط، دا: فاتحدت الغايتان دائماً تغايراً بالذات إلّا أنّ تغايرهما لا بمجرد الاعتبار، وأقول: عندي إنّهما

الإدراكية لشيء واحد؛ فإنّ المقام في الحيّز المذكور نفسه غاية للقوة المحركة، وتصوره وحضوره مطابقاً لوقوعه الخارجي غاية للقوة الشوقية؛ فالمراد بالاتحاد المذكور هاهنا أن لاتكون الغايتان متغايرتين خارجاً وتصوراً، والمراد بالاختلاف بينهما أن تكونا متغايرتين في الخارج[1].

وأمّا المبدأ الذي لايجب حصوله بعينه للحركات الاختيارية فهو الفكر أو التخيّل؛ فإنّه وإن كان لابدّ من أحدهما ـ إذ كل حركة اختيارية منبعثة عن قوة شوقية هي قبل القوة المباشرة للتحريك، والشوق لا ينبعث إلّا عن إدراك من قوة تخيّلية أو قوة فكرية، فالمبدأ الأبعد للحركة إمّا مبدأ الفكر أو مبدأ التخيّل ـ إلّا أنّه ليس ولا واحداً[2] منهما واجب الحصول بعينه.

وإذا عرفت هذا فنقول: أمّا القوة المحركة التي هي في العضلات، فإنّ غايتها لا محالة موجودة كسائر القوى الطبيعية التي للأجسام. ولا فرق بينها وبين تلك[3] الطبائع البسيطة إلّا بأنّ هذه مسخرة لقوة أخرى فوقها جزئية فيستخدمها في الحركة إلى أيّ جهة شاءت، بخلاف الطبائع البسيطة، فإنّ حركاتها إلى جهة معينة ولها غاية مخصوصة لاتختلف.

ثم إن لم توجد معها غاية القوة الشوقية سمّي ذلك الفعل «باطلاً» بالقياس إلى القوة الشوقية، لا بالقياس إلى القوة المحركة، مثل من وصل إلى المكان الذي قدّر فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه. فأمّا إذا حصلت الغايتان ولكن يكون المبدأ البعيد هو التخيل وحده لا الفكر، يسمّى ذلك الفعل «عبثاً»؛ وإذا تطابق المبدآن ـ التخيل والفكر ـ جميعاً على غاية فليست بعبث.

---

١) مط: + أيضاً. متغايران.

٢) ط: واحد.

٣) دا: ذلك.

ثم لايخلو ذلك الفعل الذي يسمى بـ«العبث» إمّا أن يكون مبدؤه[١] هو التخيل وحده، أو التخيل مع طبيعة أو مزاج كالتنفس أو حركة المريض، أو التخيل مع خُلق أو ملكة نفسانية داعية إلى ذلك الفعل بلا روية. فالقسم الأوّل يسمّى «جزافاً» ولم يسمّ عبثاً. والذي كان المبدأ فيه التخيل مع طبيعة يسمّى «قصداً ضرورياً» أو «طبيعياً»، والذي كان المبدأ هو التخيّل مع ملكة وخلق يسمى «عادة».

وإذا عرفت ذلك، ظهر أنّ العبث فعل له غاية وهي خير حقيقي أو ظني. أمّا أنّ له غاية، فلأنّ اللعب باللحية مبدأ حركته هو القوة التي في العضلة، والذي قبله شوق تخيلي بلا فكر وليس مبدؤه[٢] فكراً؛ وقد حصلت الغاية التي للقوتين المحركة والشوقية التخيّلية ولم تحصل الغاية التي للقوة الفكرية، لأنّها غير موجودة حتى تكون لها غاية. فظهر أنّ المبادئ الموجودة غاياتها[٣] حاصلة؛ وما لم تحصل من[٤] الغايات فذلك لأنّه لم يكن مبدؤها[٥] موجودة.

وأمّا بيان أنّ تلك الغاية خير حقيقي أو مظنون، فلأنّ كل فعل نفساني فلشوق مع تخيل؛ لكن ربما لايكون ذلك التخيل ثابتاً، بل يكون سريع البطلان فلايحصل الشعور به[٦]؛ فإنّ التخيل شيء والشعور بالتخيل شيء آخر وبقاؤه في الذُكر شيء آخر، ولا يستلزم الأوّل الأخيرين، ولو كان كل تخيل[٧] يلزمه الشعور به لذهب الأمر إلى غاية النهاية.

ثم ذلك الشوق التخيّلي له علة لا محالة، إمّا عادة وإمّا ملال على هيئة وإمّا

---

١) ط: مبدئه.
٢) ط: مبدئه.
٣) مط: غايات.
٤) ط: عن.
٥) ط: مبدئها.
٦) ط: ـ به.
٧) مط: كلاتخيل.

حرص يخصّها كالحركة للمحركة والحس للمحسّة على إحداث فعل من القوة. وذلك[١] كله لذيذ[٢] بحسب القوة التخيّلية؛ واللذيذ لشيء خير بالقياس إلى ذلك الشيء وإن لم يكن خيراً بالقياس إلى القوة العقلية. فهذه الأشياء غير خالية عن خيرات مظنونة. ثم وراء هذه علل وأسباب لتخصيص الحركات الجزئية لا تنضبط.

فثبت أنّ لكل فعل غاية هي بالقياس إلى فاعله. وعلمت أيضاً أنّ غاية كل[٣] فعل كمال من جنس فاعله؛ فالطبيعي للطبيعة، والنفساني للنفس، والعقلي للعقل.

◆ [ص ٢٨٨، س ١٨] قال: «وأمّا الشك الذي يليه فينكشف بأن يعرف[٤] الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو أحد الغايات[٥] بالعرض. والفرق بينهما أنّ الغاية بالذات هي[٦] الغاية» إلى قوله [ص ٢٨٩، س ٨]: «لا العرضي[٧] الاتفاقي»:

[شبهة أنّه يجوز أن يكون لكل غاية غاية والجواب عنها]

هذا الشك هو الذي أشار إليه[٨] بقوله: «ثمّ لقائل أن يقول: قد يجوز أن يكون لكل غاية غاية كما لكل ابتداء ابتداء ...».

والجواب الذي ينكشف به حاله موقوف على مقدمة، وهي أن يعرف

---

١) ط: فذلك.

٢) دا: لابدّ لزيد.

٣) دا: + ما.

٤) الشفاء: نعرف.

٥) الشفاء: + التي.

٦) ش، دا: + أنّ.

٧) الشفاء: العرض.

٨) مط: - إليه.

الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو أحد أقسام الغاية بالعرض فنقول:

قد عرفت أنّ الغايات إمّا اتفاقية أو ضرورية، فاعلم أنّ الغاية الضرورية إمّا ذاتية وإمّا عرضية. فالغاية الذاتية هي الغاية التي توجّهت إليها الطبيعة أو الإرادة وطلبتْها لذاتها، والعرضية ما لاتكون كذلك. وهو أحد أمور ثلاثة:

أحدها الأمر الذي لابدّ من وجوده متقدماً على وجود الغاية حتى توجد الغاية المطلوبة، مثل صلابة الحديد ليتم به القطع[١]؛ وهذا يسمى «نافعاً» إمّا بالحقيقة كما في الأفعال الطبيعية، أو بالظنّ كما في بعض الأفعال الاختيارية.

وثانيها شيء لابدّ من وجوده حتى توجد الغاية ولكن لا على أنّه علة للغاية بوجه من الوجوه؛ مثل أنّه لابدّ من[٢] جسم أدكن حتى يتم القطع به، ولا مدخلية للدكنة في كون الحديد قاطعاً إلّا أنّها لازمة له.

وثالثها الأمر الذي يترتب حصوله على حصول الغاية، مثل أنّ العلة الغائية لفعل التزويج هي التوليد، ثم يتبعه حب الولد ويلزمه، لا على أن يكون لأجله التزويج.

فهذه كلها من أقسام الغايات بالعرض لا بالذات، ولكن الضرورية منها لا[٣] الاتفاقية.

◆ [ص ٢٨٩، س ٨] قال: «وقد علمت الغايات الاتفاقية في موضع»:

[في بيان الغاية الاتفاقية وتحقيق حالها ودفع الشكوك عنها]

---

١) ش: للقطع. ٢) ش: في.

٣) ما: ـ لا.

إشارة إلى ما ذكره في أوائل الطبيعيات[١]. وتلخيص ما ذكره هناك مع مزيد تحقيق وتوضيح أنّ كل مسبب فله سبب؛ فإمّا أن يكون حصوله عن سببه دائماً أو أكثرياً أو على سبيل التساوي أو على الأقلّ. فإن كان على الوجهين الأوّلين فلا يقال إنّه اتفاقي واقع بالاتفاق: أمّا في الدائم فهو ظاهر، وأمّا في الأكثري وهو السبب الذي يتوقف استكمال سببيته[٢] على حصول قيد فعند تخلف ذلك القيد يتخلف عنه حصول المعلول وعند حصوله يحصل المعلول، لامتناع تخلّف المعلول عن علته التامة.

فالفرق بين الدائم والأكثري هو ما ذكرناه من[٣] أنّ الدائم ما يجتمع في علته جميع القيود المعتبرة في عليتها، والأكثري ما قد يتخلف قيد عن علته ويكون[٤] الأكثري أيضاً مع وجود تلك القيود دائمياً. وهذا الحكم مطرد لا يختلف[٥] في العلل الطبيعية والإرادية، فإنّ الإرادة ما لم ينجزم[٦] استحال كونها مؤثرة؛ وإذا صارت جازمة واتت الأعضاء بالحركة ولم يقع سبب مانع أو ناقص للعزيمة، امتنع تخلف الفعل عنها كالطبيعة. فإذا كان الأكثري من جنس الدائم، والدائم لا يقال إنّه بالاتفاق، فالأكثري أيضاً كذلك.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ السبب الذي من شأنه أنّ يتأدّى إلى المسبب لا دائماً ولا أكثرياً ما هو السبب الاتفاقي؛ فإنّ من الأمور ما يكون بالتساوي كقعود زيد وقيامه، ومنها ما يكون على الأقل كوجود ستّة أصابع للإنسان، وهما قد يكونان باعتبار ما واجباً؛ وذلك لأنّك إذا شرطت[٧] في كفّ الجنين أنّ المادة

---

١) ر.ك: طبيعيات الشفاء، السماع الطبيعي، المقالة الأولى، الفصل الثالث عشر، ص ٦٢.

٢) دا: سببه.

٣) مط: ـ من.

٤) دا: فيكون.

٥) ط: ـ لايختلف.

٦) دا: لم يجزم.

٧) ط: اشترطت.

فضلت عن المصروف منها إلى الأصابع الخمس والقوة المخلّقة[١]، صادفت استعداداً تاماً في مادة طبيعية فيجب أن يتخلق أصبع زائد.

وبالجملة، فلو أنّ إنساناً أحاط بالكل حتى لم يشذّ عن علمه شيء لم يكن شيء موجوداً بالاتفاق، بل كان كلها واجباً؛ فإنّ الأمور الموجودة بالاتفاق إنّما تكون موجودة بالاتفاق[٢] إذا أخذت بالقياس إلى من لم يعلم أسبابها، وأمّا إذا قستها مَن علم أسبابها لم يكن شيء من الموجودات اتفاقياً. ومثال هذا في الأصبع الزائدة، فإنّها وإن كانت بالقياس إلى الجاهل بأسبابها وبالقياس إلى هذا الشخص اتفاقاً، فهي بالقياس إلى علم الله وبالقياس إلى الكل والأسباب المكتنفة ليس بالاتفاق؛ وكذلك إذا عثر إنسان في مشيه على كنز فإنّه بالقياس[٣] إلى العاثر وإلى الجاهل بالأسباب التي ساقت[٤] العاثر إلى الكنز بالاتفاق، فأمّا بالقياس إلى علم الله عزّ وجلّ والأسباب المكتنفة ليس بالاتفاق، بل بالوجوب.

ثم إنّ الاتفاق أو[٥] البخت إنّما ينسب إلى ما كان من شأنه أن يكون سبباً مؤدياً إليه، ولكن لا دائماً ولا أكثرياً؛ وإذا لم يكن مؤدياً إليه لم يقل فيه إنّه اتفق، مثل قعود زيد عند كسوف الشمس، فإنّه لا يقال: «قعود زيد اتفق أن كان سبباً لكسوف الشمس[٦]». بل الاتفاق إنّما يكون فيما من شأنه أن يؤدّي إليه، حتى لو فطن الفاعل بما[٧] يجري عليه أسبابه وصحّ أن يريده ويختار لصحّ[٨] أن يجعله غاية؛ كما لو فطن الخارج إلى السوق لأن يلقى[٩] الغريم في الطريق، فإنّ خروج

---

١) دا: المختلفة.
٢) دا: ـ إنّما تكون موجودة بالاتفاق.
٣) دا: ـ وكذلك إذا عثر... بالقياس.
٤) ش: شاقت.
٥) دا: و.
٦) مط: ـ الشمس.
٧) دا: ما.
٨) مط: يصحّ.
٩) دا: يلغ.

العارف بحصول الغريم في جهة مخرجه يؤدّي في أكثر الأمر إلى مصادفته[١]، وأمّا خروج غير العارف فربما تأدّى[٢] وربما لم يتأدّ؛ فهو بالقياس إلى العارف غير اتفاقي، وبالقياس إلى غير العارف اتفاقي.

ونقول أيضاً: إنّ السبب الاتفاقي قد يجوز أن يتأدّى إلى غايته الذاتية[٣] ويجوز أن لا يتأدّى، مثل أنّ الرجل إذا خرج متوجهاً إلى دكانه مثلاً فلقى غريماً له؛ فربما انقطع بذلك عن الغاية الذاتية وهي الدكان، وربما لم ينقطع بل تخلص من الغريم ووصل إلى ما قصده؛ وكالحجر الهابط إذا شجّ فربما لم يهبط إلى مهبط وربما هبط إليه. فإن وصل إلى غايته الطبيعية فيكون بالقياس إليها «سبباً ذاتياً»؛ وبالقياس إلى الغاية العرضية «سبباً اتفاقياً»؛ وأمّا إذا لم يصل إليها كان بالقياس إلى الغاية الذاتية «باطلاً».

و «الاتفاق» أعم من «البخت»، وكأنّهم لا يقولون بختياً إلّا لما يؤدّي إلى شيء يعتد[٤] به ويكون مبدؤه[٥] إرادة من ذي اختيار نطقي. وأمّا ما مبدؤه[٦] طبيعة كالعُود الذي يشق فيجعل نصفه في المسجد ونصفه في الكنيف، فذلك لا يسمّى «بختاً» إلّا إذا قيس إلى مبدأ آخر إرادي. فإنّ الأمور الاتفاقية يجري على مصادمات تحصل بين شيئين أو أشياء؛ وكل مصادمة فإمّا أن يكون كلا المتصادين متحركين إلى أن يتصادما، أو يكون أحدهما ساكناً والآخر متحركاً إليه. فإذا كان كذلك فجائز أن تتفق حركتان من مبدأين: أحدهما طبيعي والآخر إرادي، تتصادمان عند غاية واحدة تكون بالقياس إلى الإرادي خيراً يعتد به، أو شراً يعتد به، فتكون حينئذٍ بختاً له؛ ولا تكون بالقياس إلى المحرك الطبيعي

---

١) دا: مصادفة.
٢) ط: يؤدي.
٣) دا: غاية الاتفاقية.
٤) دا: يعد.
٥) ط: مبدئه.
٦) ط: مبدئه.

بختاً.

وفرق بين «رداءة البخت» و«سوء التدبير»؛ فإنّ سوء التدبير هو اختيار سبب في أكثر الأمر يؤدّي إلى غاية مذمومة، ورداءة البخت هو أن يكون السبب في أكثر الأمر غير مؤدٍّ إلى غاية مذمومة لكن في حق صاحبه يؤدّي إليها. و«الشيء الميمون» هو الذي قد تكرر حصول أسباب الخير بالاتفاق عند حصوله؛ و«المشئوم» بالعكس منه.

فقد علمت أنّ السبب الاتفاقي ما يكون تأديته إلى المسبب لا دائماً ولا أكثرياً. ووقع بين الأقدمين خلاف عظيم في وجود الأمر الاتفاقي وعدمه. وظاهر أنّ ذلك الاختلاف ليس في إطلاق لفظ الاتفاقي، لأنّ الاختلاف في الأسامي غير لائق بالمباحث الحكمية؛ بل الاختلاف[1] إنّما وقع في أنّ السبب هل يجوز أن تكون تأديته إلى المسبب على التساوي أو أقلّياً أم لا؟ فبعضهم جوّزه وبعضهم منعه.

والذي للمانعين أن يتمسّكوا به هو أنّ السبب إمّا أن يستكمل في شرائط سببيته فوجب أن يكون مستقلاً بالتأثير فيكون حصول المعلول منه دائماً، لما مرّ من امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة؛ وإن لم يكن مستقلاً بالتأثير فلابدّ معه من أمر آخر فيكون المؤثر في ذلك الفعل ذلك المجموع، فهو وحده لايكون سبباً اتفاقياً، لأنّ السبب الاتفاقي لشيء ما من شأنه أن يكون ممكن التأدّي إلى ذلك الشيء.

والحاصل: إنّه إن كان سبباً مستقلاً كان واجب التأدّي إلى المعلول، وإن

---

١) مط: ...ليس في إطلاق... بل الاختلاف.

لم يكن مستقلاً فهو[١] ممتنع التأدّي إليه.

والحجة المحكية عنهم[٢] في الطبيعات[٣] هذه: إذا وجدنا للحوادث أسباباً معلومة، امتنع أن نتركها ونطلب[٤] لها عللاً مجهولة من البخت والاتفاق؛ فإنّ الحافر بئراً[٥] إذا عثر على كنز جزم أهل الغباوة بأنّ البخت السعيد لحقه، وإن انزلق رجله حتى انكسر جزموا بأنّ البخت الشقي لحقه؛ وليس الأمر كذلك، فإنّ كل من يحفر إلى الدفين يجده. ويقولون: إنّ فلاناً لمّا خرج إلى السوق ليقعد إلى دكانه رأى غريماً له فظفر بحقّه اتفاقاً؛ وليس الأمر كذلك، بل كل من توجّه إلى مكان فيه غريمه وله حس بصر فإنّه رآه.

وليس لقائل أن يقول: لمّا كانت الغاية في خروجه غير هذه الغاية، وجب أن لايكون الخروج إلى السوق سبباً حقيقياً للظفر بالغريم.

لأنّا نقول: يجوز أن يكون لفعل واحد غايات شتّى، بل أكثر الأفعال كذلك؛ لكنّه يعرض أن يجعل المستعمل لذلك الفعل أحد تلك الغايات غاية فعطّل الآخر بوضعه لا في نفس الأمر، لأنّه صالح لأن يجعل غاية. أليس لو كان هذا الإنسان شاعراً بمقام الغريم هناك، كان وصوله إليه غاية له؟

ونقول لمثبتي[٦] الاتفاق أن يجيبوا عن الأوّل، فيقولوا: إنّ الأسباب منها بسيطة، ومنها مركبة. فالبسيطة معلولاتها معها دائماً، وإلّا لكان لابدّ معها من قيد زائد، فتكون العلة ذلك المجموع، فتكون مركبة لا بسيطة وقد فرضناها بسيطة هذا خلف. فأمّا المركبة فإن كان[٧] اجتماع أجزائها دائماً كان حصول

---

١) مط: ـ بالتأثير فلابدّ معه من أمر... لم يكن مستقلاً فهو.

٢) مط: منهم.

٣) ر.ك: همان، ص ٦٠.

٤) ط: يتركها ويطلب.

٥) ط: حافر بئر.

٦) دا: المثبتي.

٧) دا: ـ كان.

المعلول دائماً، وإن كان أكثرياً كان حصوله أكثرياً؛ وكذلك القول في المتساوي والأقلّي. فاختلاف أحوال المعلولات بالدوام والأكثرية والتساوي والأقلّية لاختلاف أجزاء العلة في ذلك.

فإذ عرفت ذلك فنقول: إنّه وإن كان كل ما لابدّ منه في تحقيق العلة فهو جزء من العلة في الظاهر، ولكن ربما يكون لجزئه المحصل الوجودي سبباً واحداً؛ وحينئذٍ تصادف[1] الأثر لا محالة. وأمّا سائر الأمور المعتبرة فهي عائدة إلى زوال المانع وتحقق[2] الشرط وحصول القابل.

ثم إن كان انضمام سائر القيود مع حصول تلك الذات دائماً، قيل إنّ صدور المعلول من العلة دائم؛ وإن كان الانضمام أكثرياً، جعل ذلك الصدور أكثرياً؛ وكذلك في المتساوي والأقلّي.

فإن قيل: ذلك الاجتماع إن كان واجباً كان المعلول دائم الوجود، وإن كان ممكناً فلابدّ من استناده[3] إلى الواجب[4]، فيدوم بدوام الواجب فيدوم المعلول لدوامه.

فنقول: إنّ مصادمات الأسباب متعلقة بالحركة الدورية واتصالات الكواكب، فيجوز أن يختلف حال الاجتمال والاقتران بسبب اختلافاتها في سائر الحوادث.

وأمّا الحجة المذكورة في الطبيعيات، فجوابها أنّ الغاية قد يراد بها ما ينتهي إليها الشيء كيف كان، وقد يراد بها ما يكون مقصوداً؛ فالأسباب الاتفاقية غايات بالمعنى الأوّل، وليست غايات بالمعنى الثاني.

---

١) دا: يصادق.
٢) ط: تحقيق.
٣) دا: شهادة.
٤) مط: + عندهم.

وأمّا قوله: «الغاية لا تصير غاية بالوضع» فهو غير مسلّم؛ ألا ترى أنّ الوضع والجعل يجعل بعضها أكثرياً وبعضها أقلياً؟! فإنّ الشاعر بمقام الغريم الخارج إليه يجده في الأكثر، وغير الشاعر لا يظفر به في الأكثر؛ فإذا كان اختلاف الجعل ممّا يختلف به حكم الأكثرية والأقلية، فكذلك يجوز أن يختلف به الحكم في كونه اتفاقياً أو غير اتفاقي.

فهذا بيان الغايات الاتفاقية وتحقيق الحال فيها ودفع الشكوك والشبه الموردة عنها. وإنّما بسطنا الكلام في تحقيق هذا المرام لأنّ اللائق[١] بهذه المباحث ـ لكونها من أحوال مبادئ الموجود بما هو موجود ـ أن يذكر في هذا الموضع من الفلسفة الأولى، دون الطبيعيات. والتي ذكره الشيخ هناك إنّما ذكرها على سبيل المصادرة والمبدئية، دون أن يكون مسألة فيها. نحن لمّا كرهنا رجوع الرجل الإلهي في شيء من مسائل علمه إلى صاحب علم جزئي ـ طبيعياً كان أو غيره، سيما في المبحث[٢] الذي كان مذكوراً هناك على سبيل الوضع والتسليم ـ لهذا نرفع الحوالات في أكثر المواضع من شرح هذا الكتاب ونوردها بالفعل، كما هو عادتنا في كتابنا الكبير المسمّى بالأسفار[٣]، وهو أربعة مجلدات كلها في الإلهيات بقسمَيها: الفلسفة الأولى وفن المفارقات.

◆ [ص ٢٨٩، س ١٠] قال: «واعلم أنّ وجود مبادئ الشر في الطبيعة
هو من القسم الثاني من هذه الأقسام فإنّه
مثلاً لمّا كان يجب في العناية[٤] الإلهية[٥] هي

---

١) دا: اللائي.
٢) مط: البحث.
٣) ر.ک: الأسفار الأربعة ج ٢، ص ٢٥٠ به بعد.
٤) الشفاء: الغاية (نسخه بدل: العناية).
٥) ش، دا: التي.

الجود» إلى قوله [ص ٢٩٠، س ٢]: «هذا»:

[كلام اعتراضي متعلق بمسألة الخير والشر]

كلام اعتراضي[١] متعلق بمسألة الخير والشر وقع في هذا البين ليكون إشارة إلى كيفية وقوع الشر في هذا العالم ودفع شبهة الثنوية القائلين بأنّ إلٰه الخير لايجوز أن يكون هو بعينه إلٰه الشر، بل لابدّ لوجود الشرور الواقعة في هذا العالم من مبدأ آخر غير[٢] منتهٍ إلى مبدأ الخيرات، فقالوا بإلهين اثنين.

وحاصل ما سيأتي في دفع مذهبهم وحل شبهتهم أنّ الشر الحقيقي أمر عدمي لا يستند إلى مبدأ. وأمّا الشرور الإضافية كوجود المضادات والموانع والقواطع للأشياء كالسموم، و[٣] الأفعال الذميمة كالزنا والسرقة ونحوهما، والأخلاق الردية كالجهل المركب والحسد والبغض وأشباهها؛ فإنّما هي أمور ضرورية تابعة لخيرات كثيرة على سبيل اللزوم، كلوازم الماهيات التي جعلها تابع لجعل تلك الماهيات. فلو ترك وجود تلك الخيرات العظيمة لاستلزامها لشرور[٤] قليلة بالقياس إليها، لزم ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل. وذلك غير لائق بإلٰه الخير، فيجب صدور هذا القسم من الخير[٥] أيضاً من المبدأ الواحد؛ كما يجب[٦] صدور الخير المحض الذي لا يلزمه شر أصلاً، كوجود المفارقات والفلكيات منه ـ كما سيجيء بيانه مفصلاً.

والشيخ لمّا ذكر تمهيداً للجواب عن الشك الثالث وجود الأمور الضرورية

---

١) ط: الكلام اعتراض.
٢) دا: عين.
٣) دا: ـ و.
٤) دا: الشرور.
٥) دا: ـ الخير.
٦) دا: لأجل.

التي تلزم الغايات الذاتية وليست هي بغايات ذاتية بل عرضية، وذكر أقسامها الثلاثة وأورد لكل منها مثالاً للتوضيح، وقد رأى أنّ وجود مبادئ الشرور التي هي أيضاً لازمة لبعض الخيرات واقعة بالعرض بعينه[١] من نحو وجود القسم الثاني من هذه الأقسام؛ فنبّه على ذلك ليكون المتعلم الناظر في هذا المقام ذا بصيرة واستعداد لفهم ما سيأتي في تحقيق مسألة الخير والشر. وبالجملة، قد فعل هذا أي الخروج عن[٢] المقصد الأصلي والغرض[٣] ـ كما ذكره ـ تسهيلاً على المتعلم وإشفاقاً عليه، ثم عاد إلى ما كان فيه.

✦ [ص ٢٨٩، س ١٦] قال: «ولنجب عن الشك المورد فنقول: أمّا أشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي بغايات ذاتية»:

[في الجواب عن الشك من جهة تجويز عدم التناهي في العلل الغائية]

هذا هو الجواب عن الشك المورد من جهة تجويز عدم التناهي في العلل الغائية، ولابدّ في دفعه من مقامين:

أحدهما إقامة البرهان على تناهيها ووقوفها عند غاية[٤] لا غاية لها ذاتية.

والثاني بيان أنّ المتعاقبات لا إلى نهاية ليست هي بغايات ذاتية، بل عرضية[٥].

أمّا[٦] المقام الأوّل، فنقول: العلل التمامية هي التي تكون مطلوبة لذاتها؛ فلو قدّرنا عللاً تمامية لا نهاية لها فإمّا أن يكون هاهنا شيء مطلوب لذاته، وإمّا أن

---

١) دا: ـ بعينه.
٢) دا: من.
٣) دا: بالعرض.
٤) دا: غائية.
٥) دا: + لها.
٦) دا: ـ أمّا.

لايكون كذلك. فإن كان فيها مايكون مطلوباً فقد انقطع التسلسل، وإن لم يكن فيها شيء مطلوباً لذاته فليس هناك علة تمامية. فثبت [١] من تجويز التسلسل في العلل التمامية رفعُ العلل التمامية وإبطالها.

وأمّا المقام الثاني، فهو أنّه [٢] إن قيل: الحركة الفلكية غير متناهية: فإمّا أن يقال: لا غاية لها، أو يقال: غاياتها غير متناهية، وكلا الوجهين على نقيض ما قلتموه؛ وكذلك القول في الحوادث الكائنة الفاسدة؛ وكذلك القول في نتائج تترادف [٣] عن القياسات ولا يتناهى [٤].

فالجواب عنه كما أشار إليه بقوله [٥]: «فنقول ...». وتقريره: أنّه ليست الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم الماهيات الجنسية، لنقصانها وعدم تمامها، مثل أن يوجد جوهر أو جسم بما هو [٦] جسم فقط أو حيوان بما هو حيوان فقط؛ ولا أن يوجد شخص [٧] معين من النوع. بل الغاية الذاتية أن يوجد الماهيات النوعية وجوداً دائماً؛ فإن أمكن أن يبقى الشخص الواحد منها فحينئذٍ لا يحتاج إلى [٨] الأشخاص ولا إلى توالد وتناسل، فلاجرم لايوجد منها أشخاص وذلك كما في الشمس والقمر. وإن لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات والفاسدات، فحينئذٍ يحتاج إلى الأشخاص المتعاقبة؛ لا من [٩] حيث إنّ تلك الكثرة مطلوبة بالذات، بل من حيث إنّ المطلوب بالذات لايمكن حصوله إلّا مع ذلك،

---

١) دا: قلت / ساير نسخهها: فثبت أنّه (ظاهراً «أنّه» زائد است).

٢) دا: ـ وأمّا المقام الثاني فهو أنّه.

٣) ط: مترادفة.

٤) دا: لا متناهي.

٥) مط: ـ وكذلك القول في نتائج تترادف... إليه بقوله.

٦) دا: جوهراً وجسماً هو.

٧) دا: مشخص.

٨) دا: ـ إلى.

٩) ش: ـ لا من.

فـيكون اللّانـهاية فـي الأشـخاص غـاية[1] عـرضية. وإن فـرض أنّ لا تـناهي الأشخاص غاية ذاتية فذلك أيضاً معنى واحد غير مـعنى كل شـخص، فـالذي يذهب إلى غير نهاية[2] هو شخص بعد شخص لا لاتناهٍ بعد لاتناهٍ[3]؛ فالذي يؤدّي إلى ثان وإلى ثالث وإلى رابع فليس هو بغاية ذاتية لشيء واحد، بل لأمور كثيرة، والشيء الواحد لايكون له إلّا غاية ذاتية واحدة. ونحن إذا أوجبنا التـناهي فـي الغايات فإنّما أردنا بها الغايات الذاتـية دون العـرضية[4]. فـهذا هـو بـيان غـاية الطبيعة المدبّرة للعالم.

وأمّا غاية الطبيعة المـختصة بالشخص المعيّن فهي بقاء ذلك الشـخص، وليس لها غاية سوى ذلك.

وأمّا الحركة الفلكية الأبـدية فـالمقصود مـنها ـ كما سـتعرف[5] ـ خـروج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل، وذلك معنى واحـد؛ ولكـن لمّـا لم يكـن إلّا بتعاقب الأوضاع الجزئية لاجرم صارت المتعاقبة غايات عرضـية.

وأمّا المقدمات والنتائج، فيجب أن يعلم أنّ المراد بـقولنا: «العـلة الغـائية متناهية» أنّه لايجوز أن يكون لفاعل واحد في فعل واحد غاية بعد غاية إلى غير النهاية، فأمّا أن تكون للأفعال الكثيرة غايات كـثيرة فـذلك جـائز؛ وهـاهنا لكـل قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس غـاية سـوى تـلك الغـاية. فـهذا لا يناقض ما ذكرناه.

فهذه زبدة ما ذكره الشيخ. وباقي معاني ألفاظه وفوائد كـلامه واضـحة

١) دا: فإنّه.

٢) ط: النهاية.

٣) دا: لايتناهى بعد لايتناهى.

٤) مط: ـ ونحن إذا أوجبنا التناهي... دون العرضية.

٥) مط: سيعرف.

لايحتاج إلى تبيين.

◆ [ص ٢٩٢، س ١] قال: «وأمّا الشك الذي يليه فينحلّ بأن يعلم أنّ الغاية تفرض شيئاً وتفرض موجوداً، وفرق بين «الشيء» و «الموجود» وإن كان الشيء لايكون إلّا موجوداً ...»:

هذا الشك هو الشبهة الأخيرة التي مبناها على أنّ العلة الغائية لو كانت موجودة يلزم أن يكون شيء واحد متقدماً على نفسه بمراتب ويكون معلول الشيء علة لعلة[1] علته.

وحلّها ببيان كيفية علية العلة الغائية، وهو أنّ العلة الغائية لها ماهية ولها وجود وقد علمت الفرق بين الماهية والشيئية وبين الوجود والهويّة، وإن لم ينفكّ أحدهما عن الآخر؛ لما علمت من بطلان مذهب القائلين بثبوت الماهيات المعرّاة عن الوجودات، كالمعتزلة القائلة بشيئية المعدومات. وكل علة غير واجب[2] الوجود فلها ماهية ووجود، فالعلة لها ماهية ووجود: فهي بماهياتها علة لكون سائر العلل عللاً بالفعل، وهي في وجودها معلولة لوجود سائر العلل عللاً[3]. فتكون العلة الغائية في وجودها معلولة لمعلول نفسها في شيئيتها، ولكن لا مطلقاً، فإنّ تلك الشيئية ما لم تكن متصورة معلومة لاتكون علة لشيء.

[إشكال الرازي ونقده]

---

١) دا: لعلية. ٢) ط: واجبة.

٣) ط: ـ وهي في وجودها... عللاً.

قال الإمام الرازي في بعض تصانيفه[١]: إنّ هذا يقتضي أن لايكون للأفعال الطبيعية غايات لأنّه ليس لها تصور ولا إدراك. وذلك يناقض مذهب الشيخ وسائر الحكماء حيث ذهبوا إلى أنّه ما من فعل طبيعي أو نفساني إلّا ولفاعله غاية ذاتية.

والجواب عنه بوجهين[٢]:

أحدهما ما ذكره المحقق الطوسي في شرح الإشارات[٣]، وهو التزام أنّ للطبائع شعوراً ولو كان ضعيفاً.

و ثانيهما: إنّ الطبائع الجسمانية غير منفكة عن مبادئ نفسانية أو عقلية، وهي كالمسخّرات لتلك المبادئ، نسبتها إلى تلك المبادئ كنسبة القوة المحركة التي في العضو منّا إلى نفوسنا في حركتنا الاختيارية. فالعلم كله ذا حياة حيوانية إلّا أنّ الحياة في بعضها كامنة مستورة، وفي بعضها كالحيوانات المركبة ظاهرة جلية ـ وتحقيق هذا المطلب يحتاج إلى بسط في الكلام ليس هاهنا موضع بيانه. فإذن، العلة الغائية أبداً بماهيتها وشيئيتها[٤] علة لسائر العلل؛ وأمّا بوجودها فإن كانت الغايات أموراً حادثة تنتهي إليها الحركات فوجودها معلول لجميع العلل، وإن لم تكن كذلك لم تكن سائر العلل عللاً لوجود[٥]، بل هي علة لها وجوداً وشيئية.

فقد ثبت أنّ العلة الغائية أبداً بماهيتها علة لسائر العلل. وأمّا كونها معلولة

---

١) شرح فخر رازى بر اشارات (شرحي الإشارات للخواجه نصيرالدين الطوسي، للإمام فخرالدين الرازي، افست كتابخانة آيت الله مرعشى) ص ١٩٤؛ شرح اشارات خواجه طوسى، ج ٣ (نمط ٤)، ص ١٧ در شرح عبارت: «إشارة: العلة الموجدة للشيء الذي له علل...».

٢) ط: لوجهين.

٣) ر.ك: شرح اشارات خواجه طوسى، ج ٣، ص ١٧.

٤) مط: ـ شيئيتها.

٥) ط: لوجوده.

في وجودها فذلك ليس بأمر واجب؛ بل إن كانت حادثة كانت معلولة في وجودها لسائر العلل، وإلّا فلا. فإذن، عليّتها لسائر العلل أمر لذاتها، وأمّا معلوليتها فليست لذاتها بل لأجل حدوثها.

◆ [ص ٢٩٢، س ١١] قال: «واعلم أنّ الشيء يكون معلولاً في شيئيته، ويكون معلولاً في وجوده» إلى قوله: «لا يخفى»:

لمّا ذكر أنّ الشيء قد يكون في شيئيته علة وقد يكون في وجوده علة ـ فالأوّل كالعلة الغائية والثاني كسائر العلل ـ أراد أن يذكر هذا التقسيم في جانب المعلولية أيضاً؛ فذكر أنّ المعلول قد يكون معلولاً في شيئيته وقد يكون معلولاً في وجوده:

فالأوّل كالمحدود بالنسبة إلى أجزاء كالاثنين، فإنّه في شيئيته معلول لكل من وحدتيه؛ وكالحيوان، فإنّ ماهيته ومعناه متقومة من معنى الجسمية والنمو والحس،

و الثاني مكشوف، فإنّ وجود الاثنين محتاج إلى فاعل يجعله وغاية لأجلها؛ وكذا الحيوان مفتقر في وجوده إلى فاعل وغاية غير ما[١] يتحصّل به ماهيته[٢] من ماهية الأجزاء.

وممّا يجب أن يعلم أنّ علة الشيئية لاتكون إلّا شيئية أخرى داخلة في المعلول، فيجوز أن يتقرّر من الشيئيات المحضة[٣] شيئية المعلول. وأمّا وجوده فلابدّ فيه من وجود أمر يكون أقوى في الموجودية من وجود المعلول. فمعلول

١) إلى غيرها.

٢) «ا»: بماهية لكن.

٣) «ا»: المختصة.

الماهية أقوى[١] تحصلاً من ماهية علته[٢]، فإنّ تحصُّل النوع أقوى من تحصّل جنسه، وهو أقوى من تحصّل جنس جنسه؛ وهكذا إلى جنسه الذي لا جنس له فهو في غاية الإبهام. وذلك بعكس معلول الوجود، فإنّه يكون أضعف قواماً من وجود علته، ووجود علته أقوى من وجوده، وعلة علته أقوى من علته؛ وهكذا إلى أن ينتهي إلى علة العلل، وهي غير متناهي القوة والقدرة وفوق ما لايتناهى.

✦ [ص ٢٩٢، س ١٦] قال: «وكذلك قد يكون للشيء أمر حاصل موجود في شيئيته مثل العددية للاثنينية ...»:

[تقسيم آخر للشيئية]

هذا تقسيم آخر للشيئية وهو أنّه كما أنّ الوجود منه[٣] ما هو داخل في الموجود، ومنه ما هو عارض له، فالأوّل كوجود أجزاء[٤] المركب مثل وجود المادة ووجود[٥] الصورة، والثاني كوجود الأعراض لموضوعاتها؛ فكذلك الشيئية قد تكون حاصلة في شيئية أمر داخلة[٦] فيها، وقد تكون زائدة عليها؛ فالأول كشيئية العدد للاثنينية وشيئية الجسم للحيوانية، والثاني كشيئية التربيع الحاصل في جسم طبيعي كالحجر والخشب ونحوهما، فإنّ ماهية[٧] التربيع و[أجزاءها][٨] معان خارجة عن ماهيات الأجسام الطبيعية؛ و[٩] كذا

١) دا: + وهي غير. ٢) دا: علة.
٣) دا: – للشيئية... منه.
٤) دا: وهو أنّه كما أنّ الوجود منه للشيئية ما هو عارض له كوجود أجزاء.
٥) مط: – وجود. ٦) دا: داخل.
٧) ش: معية. ٨) همة نسخها: أجزائها.
٩) ط: – و.

شيئية سائر[١] العوارض مثل البياض واللون والطعم والرائحة وغيرها من الكيفيات.

✦ [ص ٢٩٣، س ٢] قال: «والأجسام الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور والأعراض، أعني التي لا يتحدد[٢] إلّا بها ...»:

قد مرّ[٣] في مباحث الماهية أنّه قد تكون للحد زيادة على المحدود كما في حد الأصبع وحد الفطوسة، فيؤخذ الإنسان في حد الأصبع وهي صورة جوهرية، ويؤخذ الأنف في حد الفطوسة وهي عرض، ولا معنى لكون الشيء علة لشيئية[٤] كثير من الصور والأعراض؛ وأمّا كونها علة لوجود بعض الصور والأعراض دون شيئيته[٥]، فذلك في الصور والأعراض التي ليس حدّها متعلقاً بتلك الأجسام التي يتوقّف عليها وجودها.

وقوله: «كما يظنّ في التعليميات كذلك» قيد للمنفي[٦] إشارة إلى ظنّ جماعة توهموا أنّ التعليميات[٧] ـ كالكرة[٨] والأسطوانة وغيرهما ـ يفتقر في حدودها أيضاً إلى الأجسام الطبيعية.

وذلك ظنٌّ فاسد؛ إذ المراد بالجسم الطبيعي ما لمادته استعداد خاص لصورة معينة ذات حركة أو سكون طبيعيتين وله جهتا[٩] فعل وانفعال مخصوصين، والأمور[١٠] التعليمية لا يستدعي ماهيتها شيئاً من هذه الأشياء ولا

١) دا: ـ سائر.
٢) الشفاء: لا يتجدد.
٣) دا: متى.
٤) دا، مط، ط: الشيئية.
٥) دا، مط: ط: الشيئية.
٦) دا: للمعنى.
٧) ش: ـ كذلك قيد للمنفي... التعليميات.
٨) دا: لكثرة.
٩) دا: جهة.
١٠) مط: للأمور.

وجودها أيضاً على الإطلاق، بل وجودها في عالم الطبيعة لايكون إلّا في جسم طبيعي ـ أيّ جسم[١] طبيعي كان ـ كما علم في مباحث الكمّ.

واعلم أنّ الغرض من ذكر هذه الأحكام للشيئية بما هي شيئية أن يسهل التصديق بكون العلة الغائية في شيئيتها[٢] متقدمة على سائر العلل، كما قال:

◆ [ص ٢٩٣، س ٤] «فقد سهل لك أن تعلم[٣] أنّ العلة الغائية في الشيئية قبل العلل الفاعلة والقابلة، وكذلك قبل الصورة من جهة ما الصورة علة ...»:

[في أنّ العلة الغائية لها تقدّم على سائر العلل]

يعني أنّ العلة الغائية لها تقدّم على سائر العلل ـ وهي الفاعلة والقابلة[٤] والصورية ـ من جهتين: من جهة الشيئية، ومن جهة وجودها الذي في نفس الفاعل لذلك[٥] الفعل، لا في غير نفس ذلك الفاعل ولا في نفس ذلك الفاعل لغير ذلك الفعل: أمّا الأوّل فلأنّها يوجد أوّلاً في نفس الفاعل[٦]، ثم ينبعث منه تصور الفعل الذي لأجلها وما يتوقف هي عليه من القابل وكيفيته[٧] بصورة تتأدّى إليها؛ وأمّا الثاني والثالث فليس لها تقدّم ضروري ولا لبعض العلل ترتّب على الأخرى. وإنّما قيد الصورة بقوله: «من جهة ما الصورة علة مؤدّية إليها» لما

---

١) دا: الطبيعي جسم.

٢) مط: سلسلتها.

٣) الشفاء: تفهم.

٤) ط: ـ وهي الفاعلة والقابلة.

٥) دا: بذلك.

٦) دا: ـ ذلك الفاعل ولا في نفس ذلك الفاعل... نفس الفاعل.

٧) دا، ط: كيفية.

علمت من أنّ الصورة لها اعتباران: أحدهما اعتبار أنّها داخلة في قوام ماهية المركب وعلة صورية له يصير[١] بها كاملاً بالفعل، وهي بهذا الاعتبار غير مؤدية إلى شيء آخر وغاية؛ وثانيهما اعتبار أنّها واقعة في طريق التأدية إلى كمال آخر، وهي[٢] بهذا الاعتبار سبب متقدم على وجود الغاية. وباقي ألفاظه غني عن الشرح.

◆ [ص ٢٩٣، س ١٢] قال: «**هذا إذا كانت العلة الغائية في الكون، وأمّا إذا كانت العلة الغائية ليست ...**»:

قد سبق منّا ذكر هذا الحكم وتقسيم الغاية إلى ما تحت الكون والفساد وإلى ما ليس كذلك؛ وأنّ الغاية التي ليست في الكون ليست[٣] معلولة لشيء من العلل، لا في كلا الأمرين من الشيئية والوجود، ولا في أحدهما الذي هو الوجود والحصول، كما هو دأب الغايات الكونية. فالعلة الغائية من الوجه[٤] الذي هي به علة لغيرها من العلل لاتكون معلولة لها أبداً، سواء كان وجودها حادثاً أم لا؛ ولكن التي عرض لها الوجود الحادث تفتقر في وجودها إلى تلك العلل، فلو لم تكن ذات كون لم تكن معلولة لها[٥] أصلاً.

والغاية من حيث كونها علة غائية لصدور الفعل علة فاعلية لسائر العلل ولكن في أن تكون فاعلاً[٦]، فإنّ الفاعل والقابل قد تكون ذاتاهما موجودتين ولا

---

١) ط: ليصير.
٢) ط: + نيابة.
٣) همة نسخها بجز «ط»: ـ في الكون ليست.
٤) دا: رجه.
٥) دا: لها معلول.
٦) مط، ط: عللاً.

فعل ولا انفعال، إذ لم يتصور الفاعل ماهية الغاية؛ فإذا تصوّرها فعل الفعل[١] في القابل، فحصلت الصورة في القابل لأجل الغاية. فإذن، العلة الغائية هي التي تجعل الفاعل فاعلاً والقابل قابلاً؛ وكذا تجعل[٢] الصورة كائنة موجودة ولكن لا في نفسها، بل ليتأدّى إلى الغاية المطلوبة، سواء كانت الغاية موجودة بالفعل[٣] قبل الصورة وذلك في الغايات التي هي خارجة عن عالم الكون، أو مترتّبة على الفعل وعلى وجود الصورة كما في الغايات الكونية المتلاحقة. فإذن، الذي بالذات للسبب الغائي[٤] بما هو سبب غائي أن يكون سبباً لسائر الأسباب متقدماً عليها بما هي أسباب، وقد يعرض له من جهة أنّ وجود معناه وماهيته[٥] في الكون أن يكون معلولاً لها متأخراً عنها.

فقد اتّضح وانكشف لك أنّ شيئاً واحداً كيف يكون علة ومعلولاً لنفسه وفاعلاً وغاية. ومَن نظر حق النظر وكان ذا بصيرة عقلية ينكشف عليه أنّ الغاية مطلقاً كمال لوجود الفاعل؛ لكن الفاعل على أربع مراتب:

الأولى مرتبة ما كماله وغايته[٦] نفس ذاته؛ إذ لا كمال فوق ما هو عليه من وجود ذاته بذاته، فذاته غاية كل غاية كما هو فاعل كل فاعل.

والثانية[٧] ما كماله فوق ذاته ولكن مع ذاته؛ فهو يفعل الفعل لأجل ما فوقه الذي لا يفارق منه[٨]، وهي مرتبة العقول الفعالة للأشياء لأجل اتصالها بما فوقها.

والثالثة[٩] ما كماله منفكة عنه[١٠] ولكن له أن يبلغ إلى كماله ويلحق أوّله

---

١) ط: الفاعل.
٢) دا: جعل.
٣) دا: بالعلل.
٤) دا: إلى العالي.
٥) دا: ماهية.
٦) دا، ط: غاية.
٧) ط: والثاني.
٨) دا، مط: عنه.
٩) ش: والثانية.
١٠) دا (هامش): عن مرتبة ذاته.

بآخره من غير أن يبطل ذاته؛ وهي مرتبة النفوس بما هي نفوس، فإنّها تفعل أفاعيلها من التحريكات والتدبيرات لأن يتكامل وجودها وتتجرد عن التعلق بالأبدان والمواد الكونية، وتصير جوهراً مفارقاً مستقل الوجود ذاتاً وفعلاً.

والرابعة مرتبة الفواعل الطبيعية؛ فإنّ كمالاتها وغاياتها متأخرة عن وجوداتها التي في أوائل الكون، وهي متوجهة في أفاعيلها إلى كمالاتها ولكن مع تبدل وتجدد في ذواتها، فالصورة النطقية إذا بلغت حد الحيوانية بطلت الأكوان التي لها قبل[١] الحيوانية؛ وهذا لأجل نقص[٢] الوجود الطبيعي وضعف وحدة الصور الطبيعية وتجدد ذواتها[٣] ـ كما علمت منّا مراراً.

فالغاية معنى واحد في الجميع. وما[٤] قيل: «إنّ الغاية في الحركة و[٥] المتحرك معناها غير معنى الغاية في الفاعل، وإنّها في الفاعل بمعنى الغاية وفي المتحرك بمعنى النهاية» ليس بشيء[٦]؛ بل في الكل بمعنى واحد[٧]، وهو الكمال والتمام.

وقوله[٨]: «وهذا من المبادئ للطبيعيين» قد ذكرنا أنّ التي أوردها الشيخ في أوائل الطبيعيات[٩] من أحكام العلل الأربع ـ سواء كانت عللاً مختصة للأمور الطبيعية كالمادة والصورة، أو غير مختصة بها كالفاعل والغاية ـ كان إيرادها على وجه المبدئية[١٠] والتسليم.

---

١) هما نسختها بجز وط: قابل.
٢) دا: نقض.
٣) ط: ذاتها.
٤) دا، مط، ط: فما.
٥) دا: ـ و.
٦) دا: لشيء.
٧) دا: واحدة.
٨) إلهيات الشفاء ص ٢٩٤، س ٤.
٩) ر.ك: طبيعيات الشفاء، السماع الطبيعي (المقالة الأولى، الفصل الثاني عشر)، ص ٥٥.
١٠) ط: المبدءية.

✦ [ص ٢٩٤، س ٦] قال: «**وأمّا البحث الذي بعد هذا فينكشف بما نقوله: إنّ الغاية التي تحصل في فعل الفاعل تنقسم ...**»:

[في أقسام الغاية]

هذا البحث إشارة إلى ما ذكره بقوله[١]: «وممّا يليق أن يتكلم[٢] فيه بعد حل هذه الشبهة أنّه[٣] هل الغاية والخير شيء واحد أم مختلف[٤]؛ وأيضاً ما الفرق بين الجود والخيرية».

فنقول: اعلم أنّ الغاية منقسمة أوّلاً إلى قسمين؛ لأنّها إمّا أن تكون واقعة تحت الكون، أم غير واقعة تحت الكون.

والتي هي من القسم الثاني[٥] فهي أعلى وأرفع من أن يجري فيه بعض الاعتبارات التي سيجيء من كونها وجوداً أو صورة.

وأمّا التي من القسم [الأوّل] فهي لايخلو: إمّا أن تكون صورة جوهرية أو عرضية في القابل المنفعل لفعل ذلك الفاعل، أم لاتكون كذلك. وحينئذٍ لابدّ أن تكون صورة أو عرضاً[٦] في ذات الفاعل، لاستحالة أن يكون مثل تلك الغاية جوهراً قائماً بنفسه لا في مادة ولا من مادة، لأنّ كل حادث ـ كما مرّ ـ مسبوق بمادة؛ أو أن تكون موجودة في مادة أخرى غير مادة الفعل أصلاً. فالتي لاتكون موجودة[٧] لا في الفاعل ولا في القابل فلا تكون موجودة أصلاً[٨].

على أنك قد علمت منّا أنّ الغاية في كل فعل هو ما يستكمل به الفاعل[٩]، لكن

---

١) إلهيات الشفاء ص ٢٨٤، س ٦.
٢) الشفاء: نتكلم.
٣) دا: إذا.
٤) الشفاء: يختلف.
٥) هنا نسخها بجز «ط»: الأوّل.
٦) دا: عرضياً.
٧) ط: موجود.
٨) دا: ـ أصلاً.
٩) دا: القابل.

الفاعل القريب للحركة غايته[1] صورة أو عرض في مادة نفسه؛ والفاعل[2] البعيد للحركة[3] ـ كالنفس المحركة بتوسط قوة طبيعية ـ غايته[4] لامحالة ليست في مادة، بل في نفس الفاعل. وكل فعل له فاعل بعيد وفاعل قريب ملاصق لمادته فله غايتان متغايرتان بالذات أو بالاعتبار: غاية هي صورة أو عرض في مادة الفعل، وغاية هي صورة أو عرض في نفس الفاعل[5] ـ كما سيلوح من[6] كلام الشيخ.

فمثال القسم الأوّل ـ أي الغاية التي تكون في القابل لا في الفاعل ولا محالة لم تكن غاية أخيرة للفاعل البعيد كما أشرنا إليه ـ صورةُ الإنسانية في مادة الإنسانية، أعني صورته الطبيعية؛ فإنّها غاية للقوة الفاعلة للتصوير[7] في مادة مهيّأة[8] لتكوين صورة[9] الإنسان، وإليها[10] يتوجّه[11] فعل تلك القوة الفعالة بتوسط القوى المباشرة لتحريك تلك المادة وتهيئتها[12] لقبول تلك الصورة.

ومثال القسم الثاني ـ وهي الغاية التي تكون حصولها في الفاعل لا في القابل ولا محالة هي الغاية التي يؤتيها[13] الفاعل ـ هو الاستكنان، أي متّخذ الكنّ، وهو الموضع الذي يستتر به من بيت ونحوه وهو غاية لمستبني البيت. وأمّا الذي هو فاعل البناء أي مبدأ حركة المادة من الطّين واللبنات والخشب وغيرها

---

١) دا: غاية / مط: غائية.
٢) ش، مط: كالفاعل.
٣) دا: المحركة.
٤) دا: غاية / مط: غائية.
٥) دا: ـ غايتان متغايرتان بالذات... في نفس الفاعل.
٦) ط: في.
٧) دا: القوة الفاعلة التصوير.
٨) دا: مهيات / ط: مهيئة.
٩) دا: + الإنسانية في مادة الإنسانية أعني صورة أو عرض في نفس الفاعل.
١٠) دا: ـ الإنسان وإليها.
١١) دا: متوجه.
١٢) ش: تهيؤتها.
١٣) ش: يؤمها.

على وجه المباشرة إلى أن يقبل صورة البيت[١] مثلاً، فغايته نفس تلك الصورة؛ والاستكنان ليس صورة البيت، وصورة البيت غاية للقوة[٢] القريبة الملاصقة لتحريك المادة، والاستكنان غاية للقوة النفسانية الداعية لأن تستبني ويجعل الفاعل للبناء بالقوة فاعلاً له بالفعل، سواء كان ذلك الفاعل المباشر للبناء أمراً مغايراً له أو متحداً معه ضرباً من الاتحاد. وحينئذٍ تكون الغايتان أيضاً كذلك.

فقوله[٣]: «ويشبه أن تكون غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة[٤] في المادة أن يكون ما ليس غايته صورة في المادة ليس مبدأ قريباً للحركة بما هو كذلك» هو الذي ذكرناه أوّلاً من أنّ الغاية هي تمام الفاعل من حيث هو فاعل؛ فإن كانت الغاية صورة مادية كان الفاعل أيضاً قوة ملاصقة لها، وإن كان الفاعل بما هو فاعل جوهراً روحانياً كانت غايته أيضاً[٥] صورة أو كيفية روحانية. فحينئذٍ لا حاجة في بيان كون الغاية لها اعتبارات وأسام شتى إلى التقسيم لها على الوجه الذي ذكره الشيخ من أنّها قد تكون في منفعل قابل، وقد لاتكون في منفعل قابل، فتكون في فاعل؛ بل يكفي[٦] أن يقال: إنّ الغاية إذا كانت صورة أو عرضاً في قابل منفعل فلها نسبة إلى أمور كثيرة، إلى آخر ما ذكره.

وذلك لأنّ التقسيم المذكور يوهم أنّ بعض الغايات خارجة عن[٧] أن يكون عائدة[٨] إلى فاعلها؛ وليس الأمر كذلك، لما علمت مراراً أنّ كل مقصود لأجله فعل فلابدّ أن يكون أمراً لاحقاً بفاعل ذلك الفعل.

---

١) دا: ـ وأمّا الذي هو فاعل ... صورة البيت.
٢) دا: القوة.
٣) إلهيات الشفاء ص ٢٩٤، س ١٥.
٤) دا: الصورة.
٥) مط: ـ مادية كان الفاعل... غايته أيضاً.
٦) دا: يمكن.
٧) مط: من.
٨) دا: فائدة.

ثمّ لايخفى أنّ الفاعل لهذه المتغيرات والحركات ليس فاعلاً محضاً، بل هو فاعل ومنفعل جميعاً كل منهما من جهة؛ وذلك من حيث اشتماله على قوة القبول وتعلقه[١] بالمادة الجسمانية بوجه من الوجوه.

✦ [ص ٢٩٤، س ١٧] قال: «وإن[٢] عرض أنّ[٣] ما غايته صورة في المادة المتعطلة ...» :

يعني أنّه قد يتفق أن يكون فاعل واحد لفعله غايتان: إحداهما صورة أو هيئة في مادة، والأخرى أمر ليس في مادة. ومثّل ذلك بإنسان يبني بيتاً ليستكن هو نفسه فيه، فيكون له جهتان: جهة كونه مستكناً طالباً للكنّ، وجهة كونه بانياً؛ فهو من جهة كونها طالب الكنّ داع إلى البناء وعلة غائية للبناء أو[٤] علة فاعلية بعيدة له، ومن جهة ما هو بانٍ معلول لما هو مستكنّ، لما علمت من كون فاعلية الفاعل معلولة لما هو علة غائية وعلة أولى، فهاهنا كون الباني بانياً معلول لطالب الكنّ. فهاهنا فاعلان: أحدهما المستكنّ وهو الفاعل البعيد، والثاني الفاعل المباشر؛ فلهما غايتان، فتكون الغاية لما هو مستكن هي الكنّ، وهي غير الغاية لما هو بان وهو صورة البيت؛ فيكون الإنسان الواحد له غايتان لأنّه مجتمع فاعلين.

وأمّا حكم الشيخ بأنّ وحدته تكون بالعرض فإن أراد بالوحدة[٥] بالعرض الوحدة التأليفية التي ليست طبيعية بل بمجرد الاجتماع الذي عرض بتعمّل

---

١) دا: ـ تعلقه.
٢) الشفاء: فإن.
٣) الشفاء: + يكون.
٤) مط: و.
٥) دا: إرادة الوحدة.

وتصنّع، فهي وإن كانت كذلك في المثال الذي ذكره من كون إنسان واحد مستبنياً وبانياً، ولكن ليست كذلك على وجه الكلية والعموم. فربّ فاعل لفعل غير صناعي تكون له غايتان: غاية هي صورة أو حالّة في مادته، وغاية هي صورة أو حالّة[1] في نفسه؛ بل كل فاعل مركب من نفس وبدن ـ كالفلك وكالحيوان الأرضي ـ تكون لأفعاله النفسانية غايتان. وبالحقيقة كما أنّ ذاته الوحدانية مركبة من جزئين، فكذا فعله مركب من فعلين: أحدهما جسماني، والآخر تصوري. وكذا غاية ذلك الفعل غايتان، كالحركة الصادرة عن الفلك؛ فإنّ نفس الفلك تحرك الطبيعة الفلكية لأجل غاية هي التشبّه بالكامل من جميع الوجوه، باستخراج الأوضاع الجسمانية من القوة إلى الفعل، وذلك بإرادة بعد إرادة وتصوّر بعد تصوّر لوضع[2] بعد وضع. فالغاية الأخيرة لنفسه هي إدراك حصول التشبّه بالمعشوق الخير، والغاية الأخيرة لطبيعة جسمه[3] استبقاء[4] الأوضاع. ثمّ كل حركة جزئية لاشتمالها على وضع بعد وضع لتصور بعد تصور، لها غايتان جزئيتان: وضع خاص[5] لجسمية الفلك، وتصور خاص لنفسه الجزئية.

والوحدة في الغاية كالوحدة في المبدأ وكالوحدة في الفعل. ولا شك أنّ وحدة الفلك ـ المركب من المبدأين بل المبادئ: عقل ونفس وطبيعة ـ وحدة طبيعية، فكذلك وحدة الغاية بل الفعل أيضاً.

فظهر أنّه قد يكون ما غاية فعله هيئة في مادة وما غاية فعله هيئة ليست

---

١) دا: حالٌ.
٢) ط: ووضع.
٣) مط: جسمية.
٤) ط: استيفاء.
٥) دا: حاصل.

مادة ذاتاً واحدة وحدة طبيعية غير عرضية. نعم، قد يتفق في الأفاعيل الصناعية أن يجتمع في ذات واحدة مبدآ[1] فعلين صناعيين: أحدهما بالمباشرة البدنيية، والآخر لا بالمباشرة؛ وكذا غـايتاهما. وحـينئذٍ تكـون وحـدة المـبدأين وحـدة عرضية، كما في المثال المذكور. وإن أراد بالوحدة العرضية ما يقابل الوحـدة الحقيقية التي لا انقسام فيها، فالحكم المذكور صحيح إلّا أنّـه ليس فـيه جدوى ظاهر.

✦ [ص ٢٩٥، س ٥] قال: «وإذ قد تقرّر هذا فـنقول: أمّـا فـي القسم الأوّل فإنّ للغاية نسبة إلى أمور كثيرة هي قبلها في الحصول بـالفعل والوجـود» إلى قوله [س ١١]: «وهو بالفعل[2] صـورة»:

الأمور الكثيرة التي هي موجودة بالفعل قبل هذا القسم من الغاية ـ أعني التي هي صوره أو عرض في مادة جسمانية ـ أربعة أمـور مـتغايرة وإن كـان تغاير الاثنين منها بالاعتبار؛ وهي الفاعل، والقابل باعتبار أنّه بالقوة، والقابل[3] باعتبار أنّه بالفعل، والحركة. فللغاية نسبة إلى كل واحد من هذه الأربعة، ولهـا بحسب كل نسبة من هذه النسب اسم خاص لمـعنى آخـر: فـهي[4] بـقياسها إلى الفاعل غاية، وإلى الحركة نهاية، وإلى القابل وهو بالقوة خير، وإلى القابل وهو بالفعل صورة. ووجه التسمية في كل منها ما ذكره الشيخ، وهو ظاهر غني عن الشرح.

---

١) ط: مبدأ.
٢) ش: الفعل.
٣) ش: الفاعل (نسخه بدل: القابل).
٤) ش: وهي.

✦ [ص ٢٩٥، س ١٣] قال: «وأمّا الغاية التي بحسب القسم الثاني فبيّن أنّها ليست صورة للمادة المنفعلة ...»:

معناه واضح غني[١] عن الشرح. لكن هاهنا بحث، وهو أنّا لا نسلّم أنّ الغاية في هذا القسم ليست صورة أو عرضاً في قابل منفعل، وكذا لا نسلّم أيضاً أنّها[٢] ليست نهاية لحركة. وذلك لأنّ الغاية المبحوث عنها بكلا القسمين من الغايات التي هي حادثة بعد الفعل؛ والفاعل في مثل هذه الأفعال التي لها غايات حادثة لا يخلو عن حركة وانفعال، فإنّ المحرّك الذي لايتحرك أصلاً منحصر في العقل الصرف[٣] وما فوقه.

فالنفوس المحركة للأجرام لها غايات أيضاً بحسب ذواتها كما ذكره الشيخ، وأنّها لاتخلو في تحريكاتها لأجرامها من تصورات متجددة جزئية تنتهي إلى غايات تصورية. فإذن، لا فرق بين القسمين من الغاية إلّا بأنّ القابل في إحداهما[٤] مادة جسمانية وأنّ جهة قبولها وانفعالها تباين جهة الفاعلية بالوجود والذات، وفي الأخرى مادة روحانية وأنّ جهة القبول والقابلية فيها تغاير جهة الفعل والفاعلية تغايراً لا بالمباينة؛ فالاعتبارات والأسامي كلها أو أكثرها جارية في هذا القسم أيضاً.

✦ [ص ٢٩٦، س ٦] قال: «وأمّا حال 'للجود' و 'الخير' فيجب أن يعلم أنّ شيئاً واحداً له قياس إلى القابل

---

١) دا: ـ غني.

٢) دا: ـ هاهنا بحث... أيضاً أنّها.

٣) دا: الضرورة / ط: ـ الصرف.

٤) ط: أحدهما.

المستكمل[1] وقياس إلى الفاعل ...»:

الذي ذكره من قبل كان[2] المطلوب فيه بيان الفرق بين معنى «الغاية» ومعنى «الخير[3]»، والمطلوب هاهنا بيان الفرق بين معنى «الجود» و«الخير[4]». قد ذكر[5] الشيخ أوّلاً أنّ الشيء الواحد الحاصل من فاعل في قابل ـ أي مباين لذات الفاعل ـ له نسبتان: نسبة إلى قابله المستكمل به، ونسبة إلى فاعله الذي يصدر عنه. وإنّما قيّدنا القابل بكونه مباين الذات للفاعل[6] إذ الصادر من فاعل في قابل متصل به ـ كصدور الحرارة من الصورة النارية في جسمية النار و[7] مادتها مثلاً ـ لايسمى «جوداً» بأيّ اعتبار أخذ.

ثمّ إنّه إذا نسب إلى فاعله المباين الذي يصدر منه فلا يخلو: إمّا أن يقتضي لفاعله انفعالاً بوجه من الوجوه من جهته[8] سواء كان بنفس ذلك الصادر أو بما يتبعه، أو لا يقتضي شيئاً من ذلك أصلاً؛ فالثاني يسمّى «جوداً»، والأوّل لا يسمّى جوداً عند التحقيق. وإذا نسب إلى المنفعل كان «خيراً».

فاعتبر في تسمية الجود «جوداً» أن يكون منسوباً إلى فاعله لا إلى قابله، لأنّ قابل الشيء لا يسمّى جواداً له وهو ظاهر. وكذا اعتبر في تسميته «خيراً» أن يكون مقيساً إلى قابله لا إلى فاعله الذي لاينفعل به بوجه، لأنّ الخير لابدّ أن يكون أمراً وجودياً حاصلاً للشيء؛ وهذا[9] الأمر المسمّى بالجود بالقياس إلى فاعله غير حاصل لفاعله، بل لمنفعله.

---

١) الشفاء: + به.
٢) دا: كان قبل.
٣) دا: الجود والخير.
٤) مط: ـ فيجب أن يعلم... معنى الجود والخير.
٥) ط: فذكر.
٦) دا: للفاعل.
٧) دا: ـ و.
٨) دا، ط: جهة.
٩) مط: هذه.

واعلم أنّ مفهوم «الجود» و «الخير» ـ وما يجري مجراهما ـ من الأُمور التي مفهوماتها معانٍ نسبية، وكل ما هو كذلك لابدّ وأن يكون حدودها الاسمية مشتملة على الأمور التي هي مقيسة إليها. ولهذا أخذ في تعريف البنّاءِ البناءُ، وفي تعريف الملِكِ المملكةُ؛ لكن على وجه لايلزم منه تعريف أحد المتضايفين بالآخر بما هو مضاف، بل بالسبب الموقع للإضافة ـ كما قرّروه في موضعه. ولأجل ذلك أخذ الشيخ أوّلاً في معنى «الجود» المقايسة إلى الفاعل، وفي معنى «الخير» المقايسة إلى القابل؛ ثمّ أراد تعريف الجود بحسب الحقيقة وهو قريب من معناه اللغوي، فذكر أوّلاً معناه اللغوي[1] ثمّ أشار إلى كنه معناه وحدّه الحقيقي.

◆ [ص ٢٩٦، س ٩] قال: «ولفظة 'الجود' وما يقوم مقامها موضوعها الأوّل في اللغات إفادة المفيد لغيره فائدة لا يستعيض منها بدلاً وأنّه ...»:

[في الجود]

قوله: «وما يقوم مقامها» أراد به مثل الكرم والعطاء والإحسان وما يجري مجراها ويقرب معانيها من معنى «الجود».

وقوله: «إفادة المفيد لغيره فائدة» بمنزلة الجنس القريب للجود، لصدقه على المعاملة أيضاً. و[2] ما هو بمنزلة جنسه[3] البعيد هو مفاد قولنا: «إفادة المفيد فائدة»؛ فإنّ مبدأ الأعراض الوجودية القائمة بمادة نفسه كسخونة النار

---

١) مط: ـ فذكر أوّلاً معناه اللغوي.
٢) دا: + جنسه.
٣) دا: ـ جنسه.

وبرودة الماء مفيد فائدة لنفسه، وهو مع ذلك ليس بجواد ولا معامل.

وقوله: «لا يستعيض منها بدلاً» بمنزلة الفصل المميّز[١] للجود عن المعاملة بأقسامها كالبيع والشرى والإجارة والمناكحة وغيرها؛ فإنّ من أفاد لغيره فائدة ليستعيض منه بدلاً لم يكن جواداً، بل معاملاً. فقد اعتبر ثلاثة أمور: أحدها الإفادة؛ والثاني أن تكون الإفادة لغيره، أي لمباينه؛ والثالث أن لايكون لعوض.

وعمّم العوض من أن يكون جوهراً أو عرضاً متقرراً في موضوع محسوس، أو معنى آخر غير محسوس[٢] حتى الثناء والمدح والشهرة والصيت والتخلص من المذمة واكتساب الملكة الفاضلة. فمن جاد ليشرّف أو ليُحمَد أو ليثاب فهو مستعيض ليس بجواد.

وهذا التعريف أحسن ممّا ذكره في الإشارات[٣] من قوله: «الجود إفادة ما ينبغي لا لغرض» لصدقه على ما لا يسمى جوداً، وهو إفادة الفاعل الطبيعي شيئاً لما دونه[٤] المنفعلة عنه.

ثم إنّ جمهور الناس لغلبة الجسمانية عليهم لا يعتنون بما ليس بمكشوف على الحس، لا يعدّون مثل الشكر والثناء وما يجري مجراهما من الأمور المرغوبة من جملة الأعواض، فيظنون أنّ المفيد لغيره فائدة يستعيض ويستريح بها شكراً أو ثواباً ـ أو غير ذلك من الأغراض[٥] والمقاصد المعنوية ـ جواداً، ولا يسمّونه مبايعاً ولا معاملاً؛ وليس كذلك، بل هو عند التحقيق

---

١) دا: ـ الفصل المميّز. ٢) مط: ـ أو معنى آخر غير محسوس.

٣) الإشارات والتنبيهات النمط السادس، ص ٢٠: «تنبيه: أتعرف ما الجود؟ الجود إفادة...».

٤) دا: لمادته. ٥) دا: الأعواض / ط: الأعراض.

معاوض، لأنّه معطٍ وآخِذ ومفيد ومستفيد. لأنّ العوض غير منحصر في المال ونحوه؛ بل كل غرض في الحقيقة عوض وكل معطٍ[1] لغرض معاوض، حسيّاً كان الغرض أو عقلياً، صورياً كان أو معنوياً؛ ولو أنّ المحسن إليه من الجمهور فظنّ[2] أنّ الذي أحسن إليه كان غرضه اكتساب منقبة أو فضيلة لذاته، لاستخفّ المنّة عليه واستحقر العطية لديه، بل أنكرها وأبى أن يسمّي المعطي له جواداً.

فإذا ثبت وتحقّق معنى «الجود» و«الجواد» ـ أعني من أفاد غيره كمالاً بوجه من غير أن يكون بإزائه عوض بوجه من الوجوه ـ، فكل من فعل فعلاً لغرض يرجع إلى عوض فليس فعله جوداً ولا الفاعل جواداً؛ وكذا كل مفيد لقابل صورة جوهرية أو لموضوع[3] حالة عرضية وله غاية أخرى يحصل له بوسيلة ما أفاده من الخير بالحقيقة أو بحسب ظنّه فليس بجواد.

✦ [ص ٢٩٧، س ٧] قال: «بل نقول: إنّ الغرض والمراد في المقصود لا يقع إلّا للشيء الناقص الذات وذلك لأنّ الغرض» إلى قوله [ص ٢٩٨، س ١٢]: «هو المطلوب بذاته مطلقاً»:

ثمّ ترقّى الشيخ من هذا المقام وبيّن أنّ كل مَن فعل فعلاً لغرض فهو ناقص الذات بوجه من الوجوه فاقد في ذاته لما هو أليق به وأحسن وأولى ومستعيض كمالٍ وأولوية من غيره؛ فيعكس[4] النقيض[5]: «كل ما هو كامل من جميع الوجوه

---

١) مط: ـ وآخذ ومفيد... كل معطٍ.

٢) مط: وظنّ.

٣) مط: الموضوع.

٤) ط: فبعكس.

٥) دا: ـ فيعكس النقيض.

فليس لفعله غرض».

وقد بالغ الشيخ في تحقيق ذلك بأبلغ تحصيل وتفصيل، لأنّ جماعة من علماء الكلام زعموا أنّ الفاعل الكامل من كل وجه هو الذي فعل[١] بقصد وغرض، إلّا أنّ غرضه إيصال فائدة إلى غيره لا إلى ذاته.

والشيخ ردّ عليهم بأنّ ذلك الغرض الذي[٢] هو إيصال الخير إلى الغير أيضاً يعود بالآخرة إلى استكمال الفاعل واستفادته كمالاً لم يكن حاصلاً لذاته قبل الفعل. وألفاظ كلامه واضحة غنية عن الشرح.

[إشكال الرازي والجواب عنه]

واعترض الفخر الرازي في شرحه للإشارات[٣] بأنّ القصد إلى إيصال الفائدة إلى الغير لو لم يكن معتبراً في الجواد[٤]، لوجب أن يقال للحجر الذي سقط من سقف فوقع[٥] على رأس عدوّ إنسان مّا فمات ذلك العدوّ: إنّه جواد مطلق، لصدق تعريف الجواد عليه وهو إفادة ما ينبغي لا لعوض.

وأجاب عنه المحقق الطوسي[٦] بأنّ:

> الجواد إنّما يكون[٧] يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض. وهاهنا حصول ما ينبغي لم يصدر عن الحجر بالذات، لأنّ الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية، وهي استفادة كمال منه لنفسه، لا إيصال كمال لغيره؛ وإنّما وقع على رأس إنسان اتفاقاً، والاتفاق

---

١) دا، مط: يفعل.

٢) ط، ش: ـ الذي.

٣) ر. ك: شرحي الإشارات ج ٢، ص ٥: «ولقائل أن يقول: لو لم يكن القصد إلى إيصال (بغلط: اتصال) الفائدة إلى الغير...»: شرح إشارات خواجه طوسی، ج ٣، ص ١٤٧.

٤) ط: الجود.

٥) شرح الشارات: ووقع.

٦) شرح خواجه طوسی، همان.

٧) ط: + ما.

يكون بالعرض. ثم إنّ الوقوع على الرأس لا يقتضي الموت بالذات، بل يقتضي اختلال أوضاع الدماغ والأعضاء، وللموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الأعضاء. ثمّ إنّ المقتضي لموت إنسان[١] لايكون مقتضياً لموت عدوّ إنسان آخر بالذات، بل بالعرض. ثم إنّ المقتضي لموت عدوّ إنسان لايكون مقتضياً لوصول فائدة إلى ذلك الإنسان بالذات، بل بالعرض.

فهذا حال مثاله الذي أورده. وكذلك القول في الدواء المصحّح أو المُزيل للمرض، وإنّما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائم. وهكذا حال الفاعلات الطبيعية، فإنّها لا تفيد غيرها بأفعالها شيئاً إلّا بالعرض.

فإن قلت: فلِمَ لم يقيّد[٢] الشيخ تعريف «الجود» بأنّه ما يكون بالذات؟

أجيب بأنّه لو عرّف «الجواد» لاحتاج إلى ذكر هذا القيد، لكنّه لمّا عرف «الجود» لم يحتج إليه. كما أنّ مَن عرّف «البارد» بأنّه شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا، احتاج إلى أن يقول «بالذات»؛ أمّا إذا عرف «البرودة» بأنّها كيفية كذا وكذا، لم يحتج إلى أن يقول «بالذات». (انتهى كلامه.)

ونعود إلى ما كنّا فيه ونقول: حاصل كلام الشيخ أنّ كل فاعل يفعل فعلاً بالطبع من غير إرادة أو بإرادة لغاية فهو ناقص في ذاته مستكمل بغيره[٣].

---

١) مط: الإنسان.

٢) دا: ـ لم يقيّد.

٣) دا: لغيره.

◆ [ص ٢٩٨، س ١٣] قال: «وأمّا الشفقة والرحمة والعطف على الغير والفرح بما يحسن إلى الغير والغم بما يقع من التقصير وغير ذلك فهي أغراض خاصة ...»:

لمّا ذكر أنّ كل فاعل يكون له مقصد وغرض يفعل لأجله فهو ناقص، أراد أن يشير أنّ النقص والقصور وانحطاط المنزلة كما[1] يلزم الفاعل من جهة الغايات التي يقصدها ويستكمل بها، فكذلك يلزم من جهة بعض المبادئ والدواعي للأفعال؛ لأنّها انفعالات وذمائم في الحقيقة وإن كان الجمهور يعدوّنها من المحامد، وهي كالشفقة والرحمة والعطوفة والفرح بالإحسان والغم بوقوع التقصير. وهذه كلها وإن كانت أحسن من نقائضها ومقابلاتها في أفراد البشر ـ كفظاظة القلب والقسوة والفرح بالإساءة أو التقصير والغم بالإحسان ـ لكنّها آفات وعيوب بالقياس إلى أحوال المبادئ العقلية وما فوقها.

وأمّا إطلاق «الرحيم» و «العطوف» ونحوهما على البارئ ـ عزّ اسمه ـ فذلك بمعنى أعلى وأشرف ممّا يقع على المخلوق.

◆ [ص ٢٩٨، س ١٥] قال: «فالجود هو إفادة الغني في جميع الجهات عن الإفادة كمالاً ...»:

[في الفرق بين «الخير» و «الجود»]

لمّا بيّن أنّ الجود لغرض ليس بجود في الحقيقة، أشار إلى أنّ الجود الحقيقي هو إفادة الغني ـ في كل جهة عن[2] الإفادة ـ كمالاً. ثمّ عاد إلى بيان الفرق

---

١) ش: ـ كما.

٢) مط: من.

بين «الخير» و «الجود» الذي كان بصدده، فذكر أنّ ذلك الغنى ـ أي الكمال الذي أفاده الجواد ـ خير بالقياس إلى القابل وهو جود بالقياس إلى الفاعل. ثمّ عمّم معنى «الخير» حتى لا يتوهّم أحد أنّه كما أنّ الجود لايكون جوداً إلّا بالقياس إلى فاعل لايكون له غرض ولا لفعله عوض فكذلك الخير إنّما يكون خيراً إذا كان بالقياس إلى قابل منفعل به من فاعل لايكون فعله لغرض ولا عوض، إذ كل كمال لشيء فهو خير بالقياس إليه سواء استفيد من جواد حقيقي أم لا. فهذا هو البيان الكاشف عن حقيقة «الخير» و «الجود».

◆ [ص ٢٩٨، س ١٩] قال: **«وقد تكلّمنا على العلل وأحوالها وبقي أن نجمل[١] فيها القول فنقول: إنّ هذه العلل الأربع وإن كان يظنّ بها أنّها ...»**:

لمّا بيّن أحوال العلل الأربع كلها، مشتركة ومختصة بواحدة واحدة منها ـ وقد علمت أنّ البحث عنها مطلقاً من وظائف هذا العلم، لأنّها من الأقسام الأولية للموجود بما هو موجود، فالبحث عن أحوال كل منها إذا أخذ مطلقاً مختص بهذا العلم، وأنّه من المبادئ للطبيعيات وغيرها ـ، فأراد الشيخ أن يبيّن أنّ النظر في العلل الأربع يجب أن يكون لهذا العلم، لا لأجل أنّ لعلم واحد من العلوم الجزئية أن يتناولها ويبحث عنها؛ بل لو فرض أنّ شيئاً من العلوم لا يتناولها ـ كما يظنّ في كثير من الأمور الموجودة المترتبة في العلوم أن ليس لها من العلل إلّا بعضها[٢] بل إلّا واحدة منها وهي الصورة كالتعليميات ـ لكان أيضاً يجب أن النظر فيها والبحث عنها في هذا العلم. وذلك لوجوه أخرى:

---

١) ش: ـ نجمل.

٢) مط: بعضاً.

أحدها: إنّ كونها جميعاً ممّا ينظر فيه ويثبت وجوده وكونها[١] لأمور مختلفة وفي علوم متفرقة جزئية ممّا يستدعي أن يحقّق أمرها ويعرف ماهيتها ويثبت وجودها في هذا العلم؛ إذ البحث عن نحو وجود كل شيء في ذمّة هذا العلم ما لم يخصّص بأن يكون من الأعراض الذاتية للمتغيرات والمتحركات[٢] من حيث تغيّرها، أو المتكمّمات[٣] من حيث تكمّمها.

و ثانيهما: إنّا نرى من موضوعات سائر العلوم أنّها متحصلة القوام والوجود من العلل الأربع كلها، وليس لصاحب العلم الذي موضوعهُ ذا مبادئ أن يبحث عن مبادئ ذلك الموضوع، بل يتسلّمها من العلم الذي هو فوق علمه.

و ثالثها: إنّ مطالب هذا العلم ليس مقصوراً على معرفة أحوال الأمور التي هي مبادئ لسائر العلوم، بل معظم البحث فيه عن الأقسام الأوّلية للموجود بما هو موجود وعن الأمور التي لا يتخصص وجودها بأن يكون متكمّمة أو متغيّرة.

وهذه العلل كلها [من الأقسام الأوّليّة للموجود بما هو موجود] فإنّ الموجود ينقسم إلى فاعل وغاية وصورة ومادة كما تنقسم إلى المتقابلات وإن لم تكن هذه متقابلات، إذ لا يلزم أن يكون كل تقسيم تقسيماً بالمتقابلين، فإنّه قد يكون بمانعة[٤] الجمع.

على أنّ ما توهّموه وظنّوه أنّ التعليميات ليست بذوات علل أربع ـ ولأجل ذلك حقّروا العلوم التعليمية واستخفّوا بها لعدم دلالتها على علة تمامية ـ ليس

---

١) دا، مط، ط: ولو.
٢) مط: للمتحركات.
٣) ش: لمتكمّمات.
٤) دا: مانعة.

بحق؛ إذ ليس كل مبدأ فاعلي[1] مبدأ حركة، ولا كلّ غاية غاية حركة، ولا كلّ قابل[2] قابل تغيّر واستحالة. فالأمور التعليمية لإمكان طبائعها وافتقار ماهياتها لايجب وجوداتها إلّا بغيرها، لا بذواتها وطبائعها، وإن جاز أن يكون مجردة عن المادة في نشأة أخرى كنشأة الخيال والوهم؛ لكنّها تلزمها المادة في وجودها الخارجي ومن جهة انفعالات تعرضها من الانقسام وحدوث التشكل والتناهي. فنسبة المقادير إلى الأشكال المختلفة والوحدات إلى أنواع العدد كنسبة المواد القريبة إلى الصور؛ ألا ترى أنّ لمراتب العدد خواص ولوازم وآثار ليس للوحدات بما هي وحدات، ولا للعدد بما هو عدد؟!

فقد ثبت أنّ لصور التعليميات مبدأ فاعلياً ومبدأ قابلياً وحيث وجدا وجد تمام. وتمام التعليميات ليس إلّا من باب الاعتدال والتحديد والترتيب:

أمّا الاعتدال، فككون «المستوى» من السطح و «المستقيم» من الخط غير مختلف الأجزاء بالارتفاع والانخفاض، وكون «المنحني» منها فرجارياً؛ وككون «الزاوية القائمة» لا حادّة ولا منفرجة، وكون قوسها ربع الدائرة لا أزيد عليه ولا أنقص منه. وكذا الحال في كل قسم من أقسام التعليميات أن لايكون أزيد من نفسه ولا أنقص منه ليترتّب[3] عليه أثره المطلوب منه.

وأمّا التحديد، فكما في الأشكال؛ فإنّ لكل شكل حداً واحداً أو حدوداً يتمّ بها وجوده. فوجود المثلث يتمّ بالحدود الثلاثة، والمربع بالأربعة، وهكذا؛ والدائرة أيضاً إنّما يتمّ وجودها بأن يحيط بها خط واحد مستدير بجميع جوانبها، فإذا نقص الخط عن ذلك كانت الدائرة ناقصة غير تامة.

---

١) مط: ـ مبدأ فاعلي. ٢) دا: ـ قابل.

٣) دا: الترتيب.

وأمّا الترتيب، فكما في أقسام العدد؛ فإنّ كل نوع من أنواع العدد إنّما يتمّ وجوده بأن يكون آحاده موجودة مترتبة.

فهذا ونحوه معنى التمام في الأمور التعليمية. فإن لم يسمّ أحد هذا «تماماً» كان مجرد[١] اصطلاح. وإن خصّ لفظ «التمام» بما[٢] يكون غاية حركة فلا يمكن له أن يمنع كونه كمالاً وخيراً، ولا أنّ الخير أمر مطلوب لذاته والشر مهروب عنه مكروه لذاته، وكل خير يصحّ التعليل به في وجود أمر لأُجله؛ كيف وتلك الغايات التي للحركات إنّما يعلل[٣] بها الحركات والأفعال لكونها خيرات فقط، لا لكونها ممّا يوصل إليها بالحركة حتى أنّه لو أمكن نيلها بنحو آخر غير الحركة لكان أيضاً نيلها مطلوباً، لكن اتفق أنّ بعض الخيرات ممّا لا سبيل إليه لبعض الأشياء إلّا بالحركة. فثبت أنّ للأمور التعليمية علة غائية.

◆ [ص ٣٠٠، س ١] قال: «ولولا أنّ للخواص واللواحق التي لهذه هي غايات تتأدّى[٤] إليها مبادؤها[٥] لما كان الطالب يطلبها في المواد لتلك الغايات، فإنّ الصانع ...»:

هذا دليل آخر على أنّ للتعليميات[٦] غايات مقصودة تطلب لأجلها. والكلام في قوة قياس شرطي استثنائي يطوي مقدّمتها الاستثنائية والنتيجة، ويكتفي[٧]

١) دا: ـ بأن يكون آحاده... كان مجرد.
٢) دا: ممّا.
٣) مط: يفعل.
٤) ط: متأدّى.
٥) الشفاء: هيئاتها.
٦) دا: التعليميات.
٧) ط: يكفي.

فيها بإيراد[١] المقدمة الشرطية وبيان استثناء نقيض التالي وهو السالب الكلي بإثبات موجب جزئي؛ كأنّه قيل: إنّه لو لم تكن الخواص واللواحق التي للأمور التعليمية غايات مطلوبة لفواعلها ومبادئ وجوداتها بالحركة، لما كان لصانع يصنعها في المواد ويطلبها لأجل تلك الخواص واللواحق؛ لكن التالي باطل ونقيضها حق، فكذا المقدم. فإنّ صانعاً قد يحرك المادة إلى أن تكون مستديرة ولا يكون مطلوبه نفس الاستدارة، بل لأجل شيء آخر من خواصها ولواحقها ككونها أوسع[٢] لما تحويه من غيرها من الأشكال، وككون المستدير أبعد من الآفة من المضلع ذي الزوايا، وغير ذلك من فوائد الدائرة؛ فتكون مطلوبة لأجلها، فهي غاية وجودها.

فإذن، قد انكشفت واتّضح أنّ هذه العلل كلها توجد في التعليميات كما توجد في الطبيعيات؛ فهي مشتركة بين ذينك العلمين العظيمين. وهما مع اشتمالهما[٣] على علوم كثيرة تحتهما[٤] واقعان تحت هذا العلم، فيجب أن ينظر صاحب هذا العلم في أحوال العلل، لاشتراكها بين العلوم وللوجهين الآخرين اللذين ذكرناهما[٥].

وقوله[٦]: «وليس[٧] ينظر» أي[٨] صاحب هذا العلم «في المشترك فقط ...»:[٩] أي ليس النظر لصاحب هذا العلم مقصوراً على أن يكون في الأمور المشترك بين[١٠] العلوم، بل قد ينظر فيما يختصّ بعلم إذا كان من مبادئه، فيكون

---

١) دا: إيراد.
٢) دا: واسع.
٣) دا، مط: اشتمالها.
٤) دا، مط: تحتها.
٥) ط: ذكرنا.
٦) إلهيات الشفاء ص ٣٠٠، س ٤.
٧) ش: + إنّما.
٨) دا: – في أحوال العلل... ينظر أي.
٩) دا: – إلى آخره.
١٠) دا: من.

مبدأ له وعرضاً ذاتياً للأمر الأعم المشترك.

فإن قلت: كيف يكون العرض المختص بجزئي من الجزئيات من العوارض الذاتية للأمر الأعم؟

أجيب بأنّ العوارض التي بها تتخصّص الجزئيات لا بغيرها قبلها ـ كالفصول للأنواع التي تحت جنس ـ إنّما هي عوارض ذاتية لذلك الأمر الأعم الذي هو كالجنس؛ فكذلك هذا العلم قد ينظر في عوارض مخصّصة لجزئيات الأمور العامة قبل أن يتأدّى المعروض في الانقسام إلى أن يكون موضوعاً لعلم جزئي طبيعي أو تعليمي، أو قبل أن يتأدّى العارض في التخصّص إلى أن يكون من أعراض ذاتية لموضوع من موضوعات علوم جزئية. وذلك كالنظر في أحوال مبادئ مختصة بالجسم الطبيعي، كالمادة والصورة له؛ فإنّهما من العوارض الذاتية للموجود المطلق قبل أن يصير جسماً طبيعياً متهيئاً للحركة والسكون. فالبحث عنهما والنظر في أحوالهما بحث ونظر في ما هو مبدأ للعلم الطبيعي ومسألة في العلم الكلي الإلهي، وموضوع المسألة مبدأ للموضوع[1] الطبيعي وعارض للموضوع المشترك.

✦ [ص ٣٠٠، س ٧] قال: «ولو كانت هذه علوماً مفردة لكان أفضلها علم الغاية وكان يكون ذلك هو الحكمة، والآن فذلك أيضاً أفضل أجزاء هذا العلم أعني العلم الناظر في العلل الغائية للأشياء»:

يعني لو أنّ أحداً جعل مباحث العلل الأربع التي هي الآن من أجزاء هذا

---

١) دا: موضوع.

العلم علوماً مفردة، أي جعل مباحث كل منها علماً مفرداً وكتاباً على حدة ـ بأن وضع لمباحث الفاعل وأحواله وأعراضه الذاتية علماً مفرداً يكون موضوعه الفاعل بما هو فاعل، ومسائله ومطالبه البحث عن أقسامه الأوّلية وأحواله التي يعرض له بما هو فاعل؛ وكذا وضع لمباحث المادة علماً موضوعه المادة، ولمباحث الصورة كذلك، ولمباحث الغاية كذلك، حتى يصير علوماً أربعة ـ، كان أفضل تلك العلوم علم الغاية؛ لأنّ موضوعه ـ وهو الغاية ـ أفضل من موضوعات العلوم الثلاثة، لأنّ العلة الغائية هي التي جعلت سائر العلل عللاً ـ كما علمت.

ويشبه أن يكون ذلك العلم الباحث عن الغاية هو الحكمة لا غير، لأنّ الحكمة بالحقيقة هي العلم بغايات الأشياء وعللها التمامية التي بها تتمّ وجوداتها؛ فإنّ بالمادة يكون وجودها بالقوة[1]، وبالصورة الحاصلة من الفاعل[2] في القابل يحصل أصل وجودها، ثمّ لا يتمّ وجوده ولا يكمل إلّا بالغاية. والشيء مع تمامه أولى وأفضل منه مع[3] نفسه؛ فالعلم الباحث عن غاية الأشياء هو العلم التام، فهو الحكمة.

هذا إذا جعلت علوماً مفردة. وأمّا إذا لم يكن كذلك، وهو احتمالان آخران: أحدهما ما هو الآن كذلك، وهو كون مباحثها[4] جميعاً من أجزاء علم واحد هو هذا العلم، يعني الفلسفة الأولى، وحينئذٍ أيضاً يكون العلم الباحث عن العلل الغائية أفضل أجزاء هذا العلم؛ وثانيهما أن يفرد للنظر في أحوال العلل[5] كلها علم مفرد يبحث فيه عن أحوال العلة بما هي علة وعن أقسامها الأوّلية، فيكون البحث عن

---

١) دا: ـ بالحقيقة هي العلم... وجودها بالقوة.

٢) دا: ـ من الفاعل.

٣) دا: بلغ.

٤) ش: مباحثهما.

٥) مط: العلة.

كل من الأربع جزءاً من أجزاء ذلك العلم، فحينئذٍ أيضاً يكون النظر في أحوال العلل الغائية أفضلها.[١]

* * *

١) ش: +قد انتهى إليها شرح أفضل المتأخرين، أكمل المتبحّرين، قدوة الحكماء، أسوة الفضلاء، حكيم المدقّق، فيلسوف المحقّق، مبيّن أحاديث سيّد المرسلين، مفسّر آيات القرآن المبين، محمّد المشتهر بـ صدرالدين الشيرازي ـ طاب الله رمسه، وأسكن في رياض الجنان نفسه ـ على الشفاء الذي استغنى عن التعريف والتوصيف.

نسختُها وكتبتُها وقابلتُها وصحّحتُها من نسخة كانت بخط شارحها المنعوت، لحضرة مخدومنا الأعظم، وملاذنا المكرّم، الذي قد سطعتْ من ضميره الثاقب أنوارُ العلم والهداية، وخمدتْ من قطرات سحاب فكره الصائب نيرانُ الجهل والغواية، وعاد عُوْد العلم إلى رواهته، وآض روض الفضل بتأييده إلى مائه؛ نظم شمل العلوم بعد الشتات، ووصل جمل الفضل بإعانته بعد البتات؛ ناصر الشريعة القويمة، هادي الطريقة المستقيمة، رافع لواء البرّ والامتنان، مالك سرير الجود والإحسان، حلّال غوامض الحكمية، مدوّن قوانين الدينية، الصادق نيته في إحياء سنّة رسول الله، الخالص طويته في إعلاء كلمة الله؛ سدة سنيته مجمع فضلاء الكبار، ومحطّ رحال أولي الأبصار،

شعر

يحرم نراه العاملون كما | ترى الحجيج بيت الله معتركا

صاحب الإفضال والأيادي، شمسا ميرزا محمد هادي ـ سلّمه الله تعالى ـ، لازالت أعلام دولته محفوفة بالنصر والتأييد، وخيام عظمته مكفوفة بالعزّ والتأييد، بحق سيّد المرسلين والأئمة الطاهرين. رحم الله من قال: «آميناً».

ووقع فراغي من تسويده يوم السبت ثاني عشر شهر ذي القعدة الحرام سنة ثلاث وخمسين بعد ألف من الهجرة المباركة النبوية المصطفوية ـ صلوات الله عليه وآله الكرام ـ في محروسة الشيراز حفّت بالأمن والإعزاز، في المدرسة الرفيعة «الآصفية». وأنا الفقير إلى رحمة الرب المجيد عبدالرشيد الشوشتري ـ غفر الله ذنوبه وستر عيوبه /دا: +تمت /مط: +تمت بعون الملك الوهاب /ط: +تمّ بعونه تعالى. قد تمّت النسخة الشريفة بيد الأقل ابن محمد الكريم الشريف الشيرازي في شهر شوال المكرم سنة ١٣٠٢هـ.

فهرستها

فهرست آیات قرآنی

* * *

فهرست نام اشخاص

***

فهرست نام گروهها

• • •

فهرست نام کتابها

* * *

فهرست اصطلاحات و تعبيرات

«خ»

«ض»

• • •

فهرست تفصيلى مندرجات

* * *

فهرست منابع ومآخذ

ابن سینا

ـ الإشارات و التنبیهات، تصحیح استاد محمود شهابی، انتشارات دانشگاه تهران.

ـ حکمة المشرقیین (المشرقیة)، قاهره، ۱۹۱۰ م، افست کتابخانهٔ آیة الله مرعشی، قم ۱٤۰۵هـ ق.

ـ رسالة الحدود و الرسوم.

ـ التعلیقات، تحقیق و تصحیح عبد الرحمن بدوی، قم، مکتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمیة، بی‌تا.

ـ الشفاء (الإلهیات)، تحقیق ابراهیم مدکور و ....، افست کتابخانهٔ آیة الله مرعشی، مصر.

ـ الشفاء (الطبیعیات)، تحقیق ابراهیم مدکور و ....، افست کتابخانهٔ آیة الله مرعشی، مصر.

ـ الشفاء (المنطق)، تحقیق ابراهیم مدکور و ....، افست کتابخانهٔ آیة الله مرعشی، مصر.

ـ النجاة، مصر، ۱۳۵۷ق.

أفلوطین

ـ أثولوجیة (أفلوطین عند العرب)، تحقیق عبد الرحمن بدوي، مکتبة النهضة المصریة، ۱۹۵۵م.

الإیجي، القاضي عضد الدین

ـ شرح المواقف ۱۳۲۵هـ ق.

بخاري، أبوعبد الله محمد بن اسماعيل

- صحيح بخاري، بيروت، دار الفكر، ۱٤۰۱هـ ق.

بهمنيار بن مرزبان

- التحصيل، تصحيح استاد شهيد مرتضى مطهرى، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳٤۹ش.

الترمذي، ابو عيسى محمد بن عيسى

- سنن الترمذى، تحقيق احمد محمد شاكر و .... دار إحياء التراث العربي، بيروت.

تفتازانى، مسعود بن عمر

- شرح المقاصد، تحقيق دكتر عبد الرحمن عميره، افست انتشارات شريف رضى، قم، ۱۳۷۰ ـ ۱۳۷۱ش.

خفرى

- حاشيه بر شرح تجريد قوشچى، نسخه خطى، ش ۳۳۲، كتابخانهٔ مركزى دانشگاه تهران.

رازى، امام فخر الدين

- المباحث المشرقية تحقيق محمد المعتصم بالله بغدادى، بيروت، ۱٤۱۰هـ ق.

سماكى

- حاشيه بر شرح تجريد، نسخهٔ خطى، ش ٤۲۵۳، كتابخانهٔ مركزى دانشگاه تهران.

سهروردى، شهاب الدين يحيى

- الألواح العمادية مجموعهٔ مصنّفات شيخ اشراق، جلد چهارم، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانى، ۱۳۸۰ش.

- التلويحات، مجموعهٔ مصنّفات شيخ اشراق، جلد اول، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانى، ۱۳۷۳ش.

- حكمة الإشراق، مجموعهٔ مصنّفات شيخ اشراق، جلد دوم، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانى، ۱۳۷۳ش.

ـ المشارع و المطارحات، مجموعة مصنّفات شيخ اشراق، جلد اول، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانى، ۱۳۷۳ش.

ـ المقاومات، مجموعة مصنّفات شيخ اشراق، جلد اول، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانى، ۱۳۷۳ش.

شهرزورى، شمس الدين محمد

ـ الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية تصحيح نجفقلى حبيبى، مجله مقالات و بررسيها، دفتر ۵۷ ـ ۵۸.

شهرستانى، أبوالفتح محمد بن عبد الكريم

ـ الملل والنحل، تحقيق عبد الأمير علي مهنا و ....، بيروت، ۱٤۱۰هـ.

صدر المتألهين شيرازى

ـ أجوبة المسائل النصيرية مجموعه رسائل فلسفى ملاصدرا، تصحيح حامد ناجى اصفهانى، انتشارات حكمت، تهران، ۱۳۵۷ش.

ـ الأسفار الأربعة (الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية)، چاپ سوم، بيروت، ۱۹۸۱م.

ـ رسالة الحدوث، تصحيح و تحقيق و مقدمه دكتر سيد حسين موسويان، انتشارات بنياد حكمت اسلامى صدرا، تهران، ۱۳۷۸.

ـ الشواهد الربوبية تحقيق و تصحيح سيد جلال الدين آشتيانى، چاپ دوم، مركز نشر دانشگاهى، تهران، ۱۳٦۰ش.

ـ المبدأ و المعاد، تصحيح سيد جلال الدين آشتيانى، چاپ تهران، ۱۳۵٤ش.

طبرسي، أبوعلي فضل بن الحسن

ـ مجمع البيان في تفسير القرآن، تصحيح سيد هاشم رسولي محلاتي و ....، چاپ دوم، بيروت، ۱٤۰۸هـ ق.

طوسى، خواجه نصير الدين

ـ أساس الاقتباس، تصحيح سيد محمد تقى مدرس رضوى، انتشارات دانشگاه تهران.

ـشرح الإشارات والتنبيهات، با شرح الشرح قطب الدين رازی، دفتر نشر كتاب، چاپ دوم، تهران،۱٤۰۳هـ.

ـشرحیْ الإشارات (شرح خواجه نصیر الدين طوسی و شرح امـام فـخر الديـن رازی)، افست از انتشارات كتابخانهٔ آية الله مرعشی، قم،۱٤۰٤هـ ق.

قوشچی

ـشرح تجريد، چاپ سنگی.

لاهيجی

ـحاشيه بر حاشيه خفری، نسـخهٔ خطی، ش ۳۱۷، كتابخانهٔ مركزی دانشگاه تهران.

لبيد

ـديوان لبيد، نشر ضياء الخالدی، بيروت.

مسلم ابن حجاج نيشابوری، أبوالحسين

ـصحيح مسلم، تحقيق دكتر موسی شاهين، بيروت،۱٤۰۷هـ ق.

• • •